مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

**السنة السابعة عشرة** **العدد ٦٦** **خريف ١٤٣٢هـ/٢٠١١م**



**صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي**

**كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين**

**بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان**

**هاتف:** +961-1-707361/ **فاكس:** +961-1-311183

**الموقع الإلكتروني:** http: www.eiiit.org

**الرقم الدولي: ISSN 1729-4193**

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

**or**

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

# محتويات العدد

## كلمة التحرير



## بحوث ودراسات



## قراءات ومراجعات



## عروض مختصرة



### استكتاب

## كلمة التحرير

# منهج تحليل المفاهيم القرآنية

**هيئة التحرير**

تحليل المفاهيم مبحث مشترك بين اللغة والمنطق وفلسفة العلوم، غير أنَّ فقهاء اللغة يضعونه على قمة أولوياتهم. وواحدة من طرق تحليل المفهوم لديهم هي أن يعودوا به إلى جذره اللغوي؛ أي إلى المصدر الذي اشتق منه. والمصادر هي أسماء تدل في وضعها الابتدائي على حوادث تكمن أو تنطلق من الفاعل (مثل قولهم كتب، يكتب، كتابة)، ولذلك فهي تصلح أن تكون مادةً للاشتقاق؛ إذ يستطيع اللغوي الماهر أن يقلِّب جذر الكلمة تقليباً يثمر معنى، أو حدثاً، أو عملية جديدة. وأثناء عملية التقليب هذه يصبح المعنى الأساسُ لجذر الكلمة عنصراً ناظماً وموحداً، ترد جميع المعاني المشتقة منه وتنسب إليه، تماماً مثلما يرد أعضاء الأسرة الواحدة وينسبون إلى أبيهم أو جدهم الأعلى. فكما أن جميع أعضاء الأسرة يشتركون في حد أدنى من الصفات والخصائص، التي تستمد من الرحم الأول الذي ولدوا منه، بحيث يمكن لأي منهم أن يعكس سمة من سمات الآخرين الذين تتكون منهم الأسرة، فكذلك الحال مع المعاني التي تتولد من جذر واحد للمفردة العربية.

فإذا أخذنا على سبيل المثال مصدر الفعل الثلاثي "كتب"، وبحثنا عما عسى أن يشتق منه، فسنجد: الكتاب، والكاتب، والمكتوب، والمكاتبة، والكاتبة، والتكاتب، والكتابة. وكلها أسماء تحتوى على حد أدنى من المعنى الذي يوجد في المصدر. وهكذا، نلاحظ أن مفردات اللغة العربية ليست مفردات متناثرة فحسب، بقدر ما هي مفردات تنتمي إلى حقول، أو إلى مجموعات من الأُسَر وذوي القربى. وحينما تتدرج من جذر الأسرة إلى أحد أفرادها، ثم إلى أصهارها، ثم إلى بعض "أولي القربى" فإنَّك في هذه الحالة تقوم بعملية "تعميم"، متجاوزاً الأفراد إلى الجنس. وعملية "التعميم" هذه هي واحدة من

طرائق "صناعة المفهوم"؛ إذ ينتصب فيها المفهوم جنساً عاماً، تنضوي تحته جزئيات كثيرة.

ولكن الإشكال في مثل هذه الطريقة الاشتقاقية أنها لا تكون مثمرة مع كل الجذور اللغوية، كما هو الحال مع الجذر (ص ل ح)؛ إذ يتضح في بعض الأحيان أن جذر بعض الألفاظ لا يمكن تحليله واستمداد اشتقاقات مفيدة منه، ولعلَّ ذلك هو السبب الذي جعل بعض اللغويين الأفذاذ، مثل ابن جنّي، يستدعون مفهوم الاشتقاق الأكبر،[١] وهو تقنية مبتكرة يستطيع اللغوي من خلالها أن ينتزع من الحروف المكونة لجذر الكلمة لفظا آخر يناسب معناها، ولكنه يزيد عليه بالكشف عن وجوه جديدة من المعاني، أو وجوهاً جديدة من النظر إلى الأفكار والموضوعات.

أمَّا إذا لم تفلح الطريقتان، فإنَّ الباحث سيكون مضطرا لمغادرة نطاق علم الاشتقاق (نطاق البناء الحرفي للكلمة) إلى نطاق علم الدلالة؛ إذ يمدُّ النظر في الجملة بأكملها؛ أي في مجمل البنية اللغوية التي يرد فيها اللفظ الذي يراد تفسيره. وهذا التركيز على العلاقات التي توجد في "داخل لغة النص" لا يُعدُّ أمراً جديداً؛ إذ إنَّ كلَّ اللغويين يدركون أنَّ بعض "أبعاد" المعنى يمكن أن تُؤدَّى من خلال التركيب اللغوي الذي تشارك فيه عناصر لغوية متعددة. وذلك من خصائص الأدب العربي الرصين الذي يعتمد عليه كثير من المفسرين ويستفيدون منه في تفاسيرهم للقرآن.

غير أنَّ هذه الطريقة قد تكون أيضا غير كافية في بعض الأحيان؛ لأنَّ القرآن لا يمثل نصاً بسيطاً، كما أنَّ أسلوب البيان القرآني يتضمن في بعض الأحيان إيجازاً أو حذفاً أو التفاتاً، كما يتضمن في أحيان أخرى إحالات إلى آيات معينة، تقف بذاتها نصوصاً تفسيرية في داخل النص. ولذلك فإنَّ قارئ القرآن الذي يعجز عن رؤية مثل هذا "التداخل النصّي"، سيعجز أن يرى المعنى الأعمق الذي يوحي به النص. وهذا ما يدفع من يريد أن يتدبر معاني مفردة قرآنية أن يتحول من تفحُّص بنية الألفاظ والتراكيب اللغوية (علم الاشتقاق والنحو) إلى تفحُّص البنية القرآنية الكلية.

[١] ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجّار، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٧م، ج١، ص١٢.

وبالطبع فإنَّ الحديث عن "بنية قرآنية" يتضمن عدداً من الافتراضات منها: أنَّ القرآن ليس مجموعة من الألفاظ والجمل المتناثرة، وإنما هو ظاهرة بنيوية تشتمل، مثل كل الظواهر، على بنية داخلية متماسكة؛ وأنَّ ألفاظ القرآن وآياته تحتل مواقع "محسوبة" في داخل تلك البنية المشار إليها؛[٢] ولذلك فالسمة الغالبة للقرآن أنَّه يفسر ذاته بذاته، من خلال اصطلاحات وعادات انفرد بها، كما يقول ابن عاشور،[٣] أو من خلال "قاموس قرآني" خاص، كما يقول محمد أبو القاسم حاج حمد؛[٤] أي إنَّ القرآن يفسر نفسه بالإحالة إلى شبكات من المفاهيم الداخلية المترابطة، التي قد لا يتسع لها السياق المباشر. ومثل هذه الإحالة يمكن أن توفر إيضاحات إضافية مفيدة؛ وأنَّه في حالة تعذُّر استنباط معلومات كافية من البنية القرآنية الداخلية، فإنها قد تحيل -عن طريق الاستعارة والمجاز ونحوها- إلى "البيئة" الأوسع التي تحيط بالنص، والتي يمكن أن تستمد منها إيضاحات يكتمل بها المعنى. هذه "البيئة الأوسع" قد تكون البيئة الثقافية، أو الاجتماعية التي جرى فيها الخطاب، أو البيئة الطبيعية التي تحيط بهما جميعا.

---

[٢] لقد لاحظ بعض المفسرين الأوائل هذه الخاصية، فأفردوا لها علماً خاصاً أسموه علم "المناسبة". يقول عنه الزركشي(ت٧٩٤) "وهو علم شريف...وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذاً بأعناق بعض، فيتقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم، المتلائم الأجزاء" انظر:

- الزركشي، بدر الدين. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨م، ج١، ص٣٥-٣٦. وقد سار على هذا الاتجاه من التفسير عدد من المفسرين والمفكرين اللاحقين، فلاحظوا أن معاني السورة القرآنية تمثل بنية متماسكة، وأن كل مفردة قرآنية تحتل موقعا محسوباً في الإطار الكلي للسورة، وقد قدّم الدكتور محمد عبد الله دراز (ت١٩٥٨) دراسة تفصيلية رائدة في هذا الصدد، حاول فيها أن يثبت من خلال تطبيقات عملية أن معاني السور القرآنية تلتحم "كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان"، انظر:

- دراز، محمد عبد الله. **النبأ العظيم**، قطر: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م، ص١٤٠ وما بعدها. وانظر بصفة خاصة دراسته التطبيقية لسورة البقرة في الكتاب ذاته، ص١٤٨-١٩٤، وقد سار في هذا الاتجاه كل من الدكتور طه جابر العلواني والأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، فكتب كل منهما عن "الوحدة البنائية" للقرآن، وجعلاها إحدى المحددات الضرورية في المنهجية المعرفية في القرآن، انظر:

- حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٦م، وانظر بصفة خاصة مقدمة الكتاب المطوّلة التي كتبها د. طه جابر العلواني.

[٣] ابن عاشور، محمد الفاضل. **التفسير ورجاله**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٨م، ص٢٠٤.

[٤] حاج حمد. **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص٥٧.

ونحن لا نحاول بتبني هذا المنهج أن نتخطى اللغة، ولكننا لا نريد في الوقت نفسه أن نحصر نظرنا حصراً مطلقاً في ألفاظ اللغة، كما يفعل بعض أصحاب المدارس النقدية الجديدة[٥]. سيتركز نظرنا إذن على العلاقة بين اللغة والعالَم؛ أي على الحالات والمناسبات التي يستخدم فيها اللفظ القرآني، وليس فقط على العلاقات اللغوية الداخلية. سنحاول أن نتصوَّر اللفظة القرآنية محركاً يمكن أن يقودنا إلى ما وراء التركيب اللغوي، كما يمكن أن يقودنا أحياناً إلى مصادر أخرى للمعلومات في داخل النصوص القرآنية، أو إلى البيئة الاجتماعية و(الطبيعية) الأوسع؛ أي إلى "الإطار" الذي تستمد منه الصور القرآنية، والترابطات والتداعيات التي تسهم في تكوين المفهوم.

إن هذا يمثل على وجه التحديد وظيفة المجاز والاستعارة في كل اللغات. فإذا استطعنا أن نتتبع الصور التي تقدمها المجازات والاستعارات القرآنية، فقد نصبح بذلك في وضع يمكننا من الكشف على النسق التصوري القرآني، وما يتصل به من أنساق جزئية مكمّلة له.

وقد يتساءل القارئ: أنحتاج إلى كل هذا الجهد لنُعرّف معنى لفظ محدد من الألفاظ مثل لفظ "الإصلاح" الذي ورد في القرآن؟ ونبادر بالإجابة فنقول إننا لا نبحث عن المعنى اللفظي، وإنما نحاول أن نكشف عن مفهوم، وأن نركّب نظرية، مَثَلُنا في ذلك مَثَلُ أي باحث في أي علم من علوم الطبيعة أو النفس أو المجتمع، فكل واحد من هؤلاء يبحث عن "نظرية" يشرح من خلالها جانباً من جوانب الظاهرة التي يختص بدراستها ويبين أمرها، ثم يحاول في ضوء ذلك التبيين أن يتوقع مسار تلك الظاهرة ومآلها في المستقبل، وأن يتحكم فيه، ليحقق ما يرجو من مصالح عملية. غير أنَّ النظرية الشارحة لا يمكن الوصول إليها إلا من بعد فرز مكونات تلك الظاهرة، ووصفها، وتصنيفها، وترتيبها، ومقارنتها. وللقيام بمثل هذه العمليات يحتاج الباحث إلى "أدوات" نظرية خاصة

[٥] نشير بهذا إلى المدرسة النقدية التي ظهرت في الولايات المتحدة في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي تحت مسمى (New Criticism)؛ تعمّد دعاتها أن يقطعوا النص الأدبي عن خلفياته التاريخية والاجتماعية ليركزوا فقط على مادته اللغوية، انظر تفصيلا لذلك في:

- Culler, Jonathan. *Literary Theory: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p122.

تعرف بـ"المفاهيم"؛ إذ عن طريق المفهوم يستطيع الباحث أن يصف الظاهرة قيد البحث، وأن يصنفها ويعيد ترتيبها، تمهيداً للمرحلة التي يتم فيها بناء نظرية تشرح من خلالها الظاهرة. وغني عن القول إنَّ عملية بناء المفاهيم (من تعريف ونقد وإعادة تعريف) هي الخطوة الأولى التي لا يتقدم علم من دونها.[٦]

إن منهج تحليل المفاهيم القرآنية يلتصق التصاقاً مباشراً بالبحث الأول من أبحاث هذا العدد من مجلة إسلامية المعرفة للدكتور التيجاني عبد القادر حامد، حول "الإصلاح في القرآن: استكشاف المفهوم، وبناء النظرية"، فقد حاول الباحث فيه القيام بتحليل مفهوم الإصلاح في القرآن، ليس على سبيل تمرين في اللغة، بل سعي لاكتشاف المفهوم، وبحث عما عسى أن توجد من علاقة بينه وبين مفاهيم أخرى، وكل ذلك لكي يمهّد الطريق لبناء نظرية إسلامية في الإصلاح الاجتماعي والسياسي، لتُستخدم من بعد لمراجعة المشروعات التي تطرحها حركات "الإصلاح" المعاصرة وتقويمها، وربما تجاوزها.

لكن منهج تحليل المفاهيم القرآنية يتصل كذلك بالبحوث الثلاثة الأخرى في هذا العدد من المجلة، وهي بحوث تعالج ثلاثة من مفاهيم القرآن الكريم: مفهوم النبوة، ومفهوم المعجزة، ومفهوم المشترك الإنساني. ففي بحث "النبوة في القرآن الكريم" للباحثين الدكتور محمد المجالي والدكتور سليمان الدقور، يحاول الباحثان الكشف عن مقاصد القرآن الكريم الأساسية في حديثه عن النبوة وأثرها، وبيان أهمية النبوة ودورها في تحقيق صلة إيمان الخلق بالخالق، وإثبات مدى حاجة الناس إلى النبوة في أثرها المتعلق بوحي القرآن والسنة.

أما الدكتور جمال الدين الشريف فقد حاول في بحثه المعنون بـ: "المعجزة القرآنية في فكر الجابري" أن ينقد فكر الجابري في دراسته للمعجزة؛ إذ كشف عن موقف الجابري

---

[٦] لمعرفة المزيد عن بناء المفاهيم ودورها في بناء النظرية يمكن الرجوع إلى:

- Isaak, Alan C. *Scope and Methods of Political Science*, (Revised ed.) Homewood, IL: Dorsey Press, 1975, pp 63-64.

كما يمكن أيضا الرجوع إلي المادة التي أعدّها فريق بحث بتكليف من المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونشرت في مجلدين. انظر:

- المعهد العالمي للفكر الإسلامي. **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، تقديم: طه العلواني، وإشراف: على جمعة محمد، وسيف الدين عبد الفتاح، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م.

من الإعجاز اللفظي والإعجاز الحسي، وطريقة تعامله مع بعض القضايا الإعجازية مثل: الإخبار بالغيب والإعجاز العلمي، إلخ، ومدى تمثل الجابري للقراءات الحداثية، التي تنال من التراث بشكل عام والنصوص الدينية بشكل خاص.

وفي البحث الأخير في "المنهج القرآني في بناء المشترك الإنساني"، حاول الباحث الدكتور محماد بن محمد رفيع، رصد الأسس المنهجية التي أسَّس عليها القرآن الكريم مفهوم المشترك الإنساني، وتحليلها وتعليلها، مثل الأساس التكويني والأساس التشريعي؛ ابتغاء بناء أسس للتواصل بين مختلف الحضارات والثقافات الإنسانية، على مناحٍ مقاصدية.

وقد تضمن هذا العدد من المجلة إضافة إلى ما سبق، قراءة لكتاب: "الوجود بين السببية والنظام" لمؤلفه الدكتور إلياس بلكا، وقدّمها الدكتور محمد الجندي. وقراءة لكتاب: "فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها" لمؤلفه الدكتور جاسر عودة، وقدّمها الدكتور رائف النعيم.

وثمة دعوة استكتاب لمؤتمر الفن في الفكر الإسلامي، وفي العدد حلقة جديدة من عروض مختصرة لعدد من الكتب التي صدرت حديثاً.

والله من وراء القصد...

# الإصلاح في القرآن: استكشاف المفهوم، وبناء النظرية*

التيجاني عبد القادر حامد**

**الملخص**

لهذه الورقة هدفان: تحليل مفهوم "الإصلاح" الذي تكرر ذكره في القرآن الكريم؛ والنظر في إمكانية استخدام ذلك المفهوم، وشبكة المفاهيم المعاضدة إطاراً نظرياً و"نموذجاً تفسيرياً" لتفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية، وتوقع مآلاتها المستقبلية. تتضمن الورقة تحليلاً متعمقاً لمفهوم "الإصلاح" ومشتقاته، والأوصاف والصور المصاحبة له، واستقصاء أبعاده الحيوية والكونية والاجتماعية. وتختتم الورقة باستظهار النموذج التفسيري، وبتوضيح نتائج العملية الإصلاحية، مع الإشارة لنوعية الدراسات التي يمكن أن تكمل موضوعها، والسياسات التي يمكن أن تبنى عليها.

**كلمات مفتاحية**: مفهوم الإصلاح، المفاهيم المعاضدة، نموذج تفسيري، أبعاد الإصلاح.

**The Concept of *Islah* in the Qur'an**

**Abstract**

This paper has two goals: analyzing the concept of *islah* in the Qur'an, and employing it (together with the cluster of concepts associated with it) as a theoretical framework and an explanatory paradigm that may explain the sociopolitical phenomena, and predict their future implications and outcomes.

After carefully examining the Qur'anic descriptive definitions where the term *islah* and its derivatives are used, the paper proceeds to examine the associations and images that accompany these descriptions, and to trace them to their possible bio-psychical settings, and cosmological and social dimensions. The paper then concludes with showing the possible outcomes and implications of *islah.*

**Keywords**: *Islah* Concepts, cluster of concepts, explanatory paradigm, dimensions of *Islah*

---

* أعد هذا البحث في صورته الأولى باللغة الإنجليزية، ونشر في مطلع عام ٢٠٠٨م بالولايات المتحدة، ضمن مجموعة أخرى من المقالات في:

- Mohammed, Khaleel & Rippin, Andrew. (Eds.*) Coming to Terms With the Qur'an: A Volume in Honor of Professor Issa Boullata*, North Haleon, NJ: Islamic Publications International, 2008, p.3-31.

** دكتوراه فلسفة في العلوم السياسية، جامعة لندن (١٩٨٩م)، عضو هيئة تدريس في معهد دراسات العالم الإسلامي بجامعة زايد/ الإمارات العربية المتحدة. البريد الإلكتروني: tijani50@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/٨/٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٢/١٢م.

**مقدمة:**

لقد تنامي في الآونة الأخيرة اهتمام خاص بين دارسي الإسلام لاستكشاف الجذور الفكرية لحركة الانبعاث الإسلامي الراهنة، غير أنَّ معظم هؤلاء الدارسين لم يذهبوا في أبحاثهم إلى النظر فيما هو أبعد من أفكار الإصلاح والتجديد التي طرحها أو دعا إليها الإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا. فصار الإصلاح يعّرف، وفقاً لرؤية هؤلاء الباحثين، بأنه "النزعة الإصلاحية التي برزت في التعاليم المذهبية لمحمد عبده، وفي كتابات رشيد رضا، وفي كتابات العديد من المفكرين المسلمين الذين تأثروا بهما"[1]

لا يستطيع أحد بالطبع أن يماري في أهمية الأعمال الفكرية للإمام عبده والشيخ رضا والعديد ممن تتلمذ عليهما، ولكن هذه الأعمال لا يمكن أن تعدّ الإطار المرجعي الإسلامي، أو الصياغة الوحيدة والنهائية لمفهوم الإصلاح الإسلامي؛ إذ إنَّ استكشاف الإطار المرجعي الإسلامي يقتضى من الباحث أن يذهب إلى أبعد من ذلك، أن يذهب إلى الرؤية القرآنية التي يرتكز عليها البناء الفكري الإسلامي كله، فيحاول أن يميط اللثام عن النسق التصوري الأصل الذي يثوي فيها، قبل أي صياغات أيديولوجية من المفكرين اللاحقين؛ لأنه في غياب ذلك النسق التصوري القرآني لا يمكن للمفكر أو اللغوي أن يقدّم، في تقديرنا، تعريفاً مرضياً لمفهوم "الإصلاح"، أو لغيره من المفاهيم، وذلك على الرغم من أنّ لفظ "إصلاح" كثير التداول، ومشتق من جذر ثلاثي بسيط (ص ل ح). وسيتضح هذا من المعاناة التي لاقاها كل من الفيروزآبادي وابن منظور، على علو مكانتهما في علم العربية، وهما يحاولان تعريف هذا المفهوم اعتمادا على الأدوات اللغوية وحدها، فتراهما يعرفان "الإصلاح" بأنه "ضد الفساد"، ثم يعرفان "الفساد" بأنه "ضد الصلاح"،[2] فلا نجد لديهما إلا مثل هذا الدوران حول التعريف السلبي لهذين المفهومين.

[1] Merda, A. "islah", *The Encyclopedia of Islam*, New edition, ,edited by Lewis, Pellat and Schacht, Leiden: E. J. Brill, 1983, vol. 11, p.141

[2] ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م، مادة صلح، ج٧، ص٣٨٤. انظر أيضاً:

- الفيروزآبادي، مجد الدين. **القاموس المحيط**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩١م، مادة صلح، ج١، ص٢٥٣. غير أن ابن منظور وغيره من أصحاب المعاجم لم يكونوا غافلين تماماً عن حقيقة أن الألفاظ المفردة لا يمكن تفسيرها بمعزل عن السياق الذي تَرِد فيه، ولذلك نجد أن ابن منظور نفسه وهو يحاول تعريف لفظ الإصلاح

ورغم أنَّ التعريفات السلبية ليست عديمة الجدوى في كل الأحوال، كما سنلاحظ لاحقاً، ولكنها لا تكفي وحدها لتبيين الأبعاد المختلفة للمفهوم. فاللفظان "صلح" و" فسد" متضادين، ولكننا لا نعرف ماذا يعنيان على وجه الدقة لمجرد التضاد القائم بينهما. ولكي نفهم دلالة مفهوم "الإصلاح" الذي ورد في القرآن عشرات المرات، علينا أن نُعِدّ أنفسنا للقيام بعملية حفرية متعمقة في السياقات القرآنية التي ورد فيها هذه المفهوم؛ إذ إن واحدة من الخصائص البيانية للقرآن الكريم أنه يبين نفسه بنفسه، فيفصّل في موقع ما أجمل في موقع آخر، ويعرّف هنا ما أبهم هناك.

## أولاً: مفهوم الإصلاح في القرآن وتعريفُه إجرائياً

يرد لفظ "صلح" ومشتقاته نحواً من مئة وثمانين مرة في القرآن الكريم، ولكنَّه سيكون من غير الممكن (وربما من غير المرغوب فيه) أن نتناول كل هذه المواقع في بحثنا هذا. ولكن ولحسن الطالع فقد تكرر هذا اللفظ في مواقع عديدة، إما لتعزيز بعض المعاني، أو لتفصيلها، أو لإجمال ما ورد مفصلا في مواقع أخرى. فإذا أبعدنا هذه الاستخدامات المتكررة (ما يقارب ١٦٢ آية) فلن يبقى أمامنا سوى ثماني عشرة آية، وهى التي ستشكل المادة الأساسية التي سنعكف على دراستها. وقد حاولنا أن نبدأ أولا بالبحث عن الآية، أو الآيات، التي تقدم "تعريفاً" لمفهوم "الإصلاح"، ولكنَّنا لم نجد تعريفاً مباشراً لمفهوم الإصلاح بالصورة التي توقعناها. وكل ما وجدناه لا يعدو أن يكون وصفاً للذين يفعلون الإصلاح، أو للأفعال التي يقومون بها، أو للعلاقات التي ينخرطون فيها. فكان لا بدّ أن نتساءل: أيعنى هذا أنَّ للقرآن طريقة خاصة في "التعريف"؟ وما هي تلك الطريقة؟

لقد انتهى علماء الكلام المسلمين، بعد نظر طويل في القرآن، في مسألة الذات والصفات، إلى رؤية معينة لقضية "التعريف"، مفادها أننا لا نستطيع بوسائلنا الإنسانية

---

يشير إلى خمسة عشر موضعاً في القرآن، وثلاثة مواضع في الحديث، وأربعة مواضع في الشعر العربي. وقد لاحظ بعض الباحثين وجود قصور في الأبحاث المتعلقة بتحديد المفاهيم، انظر مثلاً:

- الجابري، محمد عابد. **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م، ص١٨. انظر بالتحديد: "مفهوم الإصلاح في المرجعية التراثية"، ونصوص القرآن والحديث؛ إذ ينتهي إلى نتيجة مفادها: وجود ("فقر" أو "إفقار" لمعنى صلاح وإصلاح على صعيد التعريف والتحديد في نصوصنا التراثية، وذلك على عكس ما هو عليه الأمر في المرجعية الأوروبية التراثية منها المعاصرة.

المحدودة أن ندرك "كنه" الأشياء وماهيتها، وإنما ينحصر إدراكنا في معرفة "أعراض" الأشياء؛ أي الظواهر التي تبدو للحسّ. وبناء على ذلك فإنَّ تعريفنا للأشياء لا ينبغي أن يتجاوز الحديث عن أعراضها. وهذا موقف مضاد تماماً لما كان يقول به فلاسفة الإغريق المثاليون(أفلاطون وأصحابه) من أنَّ معرفة الأشياء لا تكون إلا بالنفاذ إلى ذواتها، وأننا لن نفلح في تعريف شيء ما لم يتضمن تعريفنا له ذكراً لخصائصه الذاتية. وقد اعتقدوا، بناء على هذا، أنَّ لأيِّ مفهوم (كالفضيلة والعدل ونحوها) معنى جوهرياً كامناً فيه، وأنَّنا من الممكن أن "نكتشفه"، وما محاولة تعريف المفهوم في تقديرهم إلا محاولة اكتشاف لما هو موجود. غير أن هذه الطريقة قوبلت باعتراضات متتالية، ليس فقط من متكلمة المسلمين، وإنما اعترض عليها كثير من الفلاسفة الإغريق أنفسهم، كما اعترض عليها فيما بعد الفيلسوف الألماني (عمانويل كانط)، ومن لحقه من المناطقة وفلاسفة العلوم المحدثين، مثل (كارل بوبر)؛ إذ اتفقت كلمتهم على أنه لا ينبغي، ونحن نحاول تعريف مفهوم ما، أن نبحث عن أشياء "جوهرية" كامنة في ذاته، وإنما ينبغي أن نبحث عن "خصائص" موضوعية تقترن بهذا المفهوم، وعن علاقات تنعقد بينها. فإذا أردنا أن نعرّف مفهوم الديمقراطية أو القوة مثلاً، فلا نبحث عن "شيء" أو ذات جوهرية تسمى "الديمقراطية"، وإنما نبحث عن الأعراض التي توجد حيثما وجد هذا المفهوم؛ أي إننا لا نعرف الشيء في ذاته، وإنما نتعرف عليه من خلال مظاهره الحسية. وهذا ما صار يعرف بالتعريف الأسمى، وصار دعاته يعرفون بـ"الاسميين". وعندما تكون هذه الخصائص ذات طبيعة موضوعية، ويمكن ملاحظتها والتحكم فيها، فهذا سيساعد على ما يسمى بـ"التعريف الإجرائي"[3] للمفهوم، فإذا أردنا، على سبيل المثال، أن نضع تعريفاً لمفهوم "القوة"، فلا نقول إن القوة هي كيت وكيت، وإنما نقول إن الشخص (س) ستكون له "قوة" على الشخص (ص) إذا كان (س) يستطيع أن يجعل (ص) يفعل أموراً ما كان ليفعلها من تلقاء نفسه.

[3] لمزيد من النقاش حول التعريف الإجرائي يمكن للرجوع إلى:

- Franz Adler, Operational Definitions in Sociology, *The American Journal of Sociology*, vol.52, No.5 (Mar.,1947), p438-444.

وهذا المنحى من النظر هو ما يتراءى لنا من مدارسة القرآن، وهو ما تؤكده الآيات التي بين أيدينا. ولعلَّ ما يثير الاهتمام أن نلاحظ أنَّه من جملة الآيات الثمانية عشر المختارة، يوجد موقعان (آل عمران: ١١٤-١١٣، والنساء: ٣٤) يوفر فيهما "نظام القرآن الداخلي للتعريفات" معلومات دقيقة ومحددة، ليس عن كنه الصلاح، وإنما عن خصائص "الصالحين" نساءً ورجالاً، وهي تعريفات ينطبق عليها وصف "التعريف الإجرائي" الذي أوضحناه سابقاً.

دعنا الآن نتفحص هذين الموقعين اللذين قدم فيهما وصف الصالحين: ﴿لَيْسُواْ سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُوْلَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ (آل عمران: ١١٣-١١٤)

نلاحظ في هذا النص أن مفهوم "الصالحين" قد جعل عنواناً لنموذج من السلوك الذي قدم النص تقريراً وافياً عنه، فبدلاً من الحديث عن "ماهية" الصالحين، حصلنا الآن على وصف لأدائهم الشخصي، ولاعتقاداتهم، ولأهدافهم في الحياة، ولأنواع الأفعال التي يقومون بها في الحياة العامة، والمعاملات التي يدخلون فيها، مما يمكن تلخيصه على النحو الآتي:

أ. فئة مميزة من أهل الكتاب، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويقيمون الصلاة؛ أي إنهم يملكون رؤية عن المصير الإنساني والحياة الخيرة، كما يملكون رؤية عن الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق ذلك.

ب. يتّسمون، في مقابل المجموعات الأخرى، بحسٍّ اجتماعي يدفعهم للحركة الدائبة نحو الخيرات ومقاومة الشر.

ج. يقومون من أجل الحق والعدل.

د. يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

هـ. يسارعون في الخيرات.

فهذه "السلوكيات" تمثل في مجموعها تعريفاً "إجرائياً" مباشراً لمفهوم "الصالحين"؛ إذ لا يحتاج الباحث من بعدها إلى أي معلومات أو إضافات يلتمسها من أصحاب المعاجم.

أما الآية الأخرى حيث ذكرت بعض خصائص الصالحين فتقرأ كما يلي: ﴿فَٱلصَّـٰلِحَـٰتُ قَـٰنِتَـٰتٌ حَـٰفِظَـٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ﴾ (النساء: ٣٤) وسنلاحظ هنا مرة أخرى أنَّ الآية تقدم كذلك تعريفاً وصفياً يحتوى على معلومات إضافية عن خصائص المرأة الصالحة ونمط سلوكها، فهي:

أ. تلتزم التزاما جادا بما تعتقده وتصدق اعتقادها بالعبادة الدّؤوبة.

ب. وتلتزم بالمعيار الأخلاقي في سلوكها الخاص.

ت. وهي حفيظة ومؤتمنة على مصالح أسرتها المادية والأدبية.

والمرأة التي تخرق هذه "السلوكيات" ستنحط من مقام "الصالحات" إلى موقع الخيانة، كما وردت الإشارة إلى ذلك صراحة في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ ۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَـٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا وَقِيلَ ٱدْخُلَا ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ﴾ (التحريم: ١٠)

و"الخيانة" المشار إليها هنا، ويعاقب عليها بعذاب الآخرة، هي خيانة الرسالة والأسرة، والعمل على تقويضهما من الداخل؛ أي من داخل الحصن المؤتمن، ومن الشريك الموثوق به. فالخيانة هنا تمثل نوعاً من أفعال "الفساد" المناقضة والمناهضة لأفعال "الصالحين".

وإلى هنا يمكننا أن نقول إننا قد جمعنا بعض المعلومات الأساسية التي يمكن أن تساعد في تعيين "الصالحين" وتحديدهم في المنظور القرآني. ولكن الآيات لا تكتفي بتحديد أوصاف "الصالحين" فحسب، ولكنها تتضمن بالإضافة إلى ذلك، علامات ومؤشرات على سلوكيات "غير الصالحين"، على الرغم من أنها ليست على الدرجة ذاتها من الوضوح. وتكمن مثل هذه المؤشرات في "أسلوب" البيان القرآني، الذي قد يوسّع فيه

الوصف أو يؤكد أو يقيّم عن طريق المقابلة والمقارنة بأوصاف مضادة له. فنلاحظ مثلاً أن معنى "الإصلاح" يتسع ويمتد بالنظر في معنى "الفساد" المناقض له.[٤] ولفظ الفساد مثله في ذلك مثل "الصلاح" يستخدم بكثافة في القرآن. ولكي نتعرف على نمط السلوك الذي يعدّه القرآن سلوكا "صالحا"، وعلى نمط الشخصيات التي يعدّها شخصيات "صالحة"، يحيلنا القرآن إلى خصائص وأفعال "المفسدين"، وهو أسلوب مألوف يتردد كثيراً في التنزيل الحكيم.

و"المفسدون" بالطبع يمثلون نقيض ما يمثله "الصالحون"، سواء كان ذلك فعلاً أو سلوكاً أو اعتقاداً. وتقدم الآيات من ٨ الى١٨، ومن ٢٠٤ الى٢٠٦ من سورة البقرة أطول وصف قرآني، وأدقه لنمط سلوك المفسدين، مما يجعلنا نقدم عرضاً مختصراً لها فيما يلي:

١. ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ (البقرة:٨-١٢)

٢. ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ ۚ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ ۚ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴾ (البقرة:٢٠٤-٢٠٦)

فهذه تقارير تسلط أضواءً كاشفة على نفسيات المنافقين، وعلى سلوكياتهم، وتقدم صوراً لهم تتجسد فيها المفارقة المخزية بين الدعوة والواقع، وبين القول والعمل؛ إذ يمتدح

[٤] يلاحظ المستشرق الياباني الأستاذ توشيهيكو إيزوتسو أن البنية الدلالية للفظ (س) مثلا قد تتضح عن طريق المعنى المضاد لها (ليس س)، ولذلك فهو يرى أن معرفة أنماط السلوك التي يشار إليها عادة بأنها "غير حميدة"، لا تقل أهمية في توضيح المعنى عن معرفة الأنماط الأخرى التي توصف بأنها "حميدة". انظر كتابه:

- T. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1966, p39.

وهذا يتسق تماما مع الخط الذي نسير عليه في بحثنا هذا؛ إذ نحاول أن نوضح معنى الإصلاح ليس فقط من خلال النظر في صفات "الصالحين"، ولكن أيضا من خلال النظر في خصائص "المفسدين".

المنافقون أنفسهم بالإيمان والفضيلة والإصلاح، ولكنهم لا يتقدمون خطوة واحدة في اتجاه "استبطان" قيم الإيمان. إن التعريف السائد للمنافق هو ذلك الشخص الذي تتناقض أقواله وأفعاله الظاهرية مع المحتوى الباطني الذي ينطوي عليه. والشخص الذي يفشل في استبطان قيم الإيمان الأساسية، شخص غير صالح، وسيفشل أيضاً في الحصول على السلام في داخل نفسه، ولن يكون مؤهلاً ليؤدي مهمة "المصلح" صانع السلام في الواقع الاجتماعي الخارجي. وهذا ما يجعل القرآن يؤكد أن المنافقين لن يفلحوا أبداً رسلَ سلام.

وصفات "المفسدين" التي توضحها هذه الآيات يمكن أن تجمل في الآتي:

- إيمانهم بالله وباليوم الآخر لا يتجاوز ما تقول ألسنتهم.
- يتصفون بالصلف والغرور والكذب، رغم ما لهم من حلاوة اللّسان.
- يتظاهرون بالعمل من أجل "الإصلاح" والسلام، ولكنهم في الواقع لا يعملون إلا على تأجيج نيران الحرب كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً.
- في قلوبهم مرض، ينتج عنه ضباب يؤدي إلى عدم إدراكهم للحق والصواب، وعدم إدراكهم لأنفسهم وللآخرين.
- إذا صاروا ولاة على الناس، فإنهم سيكونون ولاة سُوءٍ، وطغاة يندفعون للإفساد في الأرض، ولا يتورعون عن أهلاك الحرث والنسل (الثروة المادية والبشرية).

والصفة الأخيرة هذه قد استوحيناها على عجل من قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ (البقرة: ٢٠٥) وقد تمدُّنا الآية بمعنى إضافي للفساد على درجة قصوى من الأهمية؛ إذ إنها تشير إلى مستويين من مستويات الفساد: فساد فردي محدود الأثر، وفساد "مؤسسي" بالغ الخطورة، تُسخّر فيه أجهزة "الولاية العامة" ومواردها، وتوجّه أدواتها لغير الصالح العام للمجتمع، فتكون آثاره دماراً كبيراً في مصادر التنمية المادية والبشرية (الحرث والنسل). إن فكرة "الولاية العامة" التي استوحيناها من الآية (البقرة: ٢٠٥) لم يلتفت إليها من المفسرين إلا الزمخشري

(ت٥٣٨هـ)؛ إذ أورد معنيين لمفهوم "التولّي" الذي ورد في الآية، الأول: بمعنى الانصراف؛ أي انصرف عنك بعد إلانة القول وإحلال المنطق، والثاني: بمعنى الولاية العامة؛ أي إذا كان والياً فعل ما يفعلُ ولاةُ السُّوء من الفساد في الأرض بإهلاك الحرث والنسل، أو أنه يُظهر الظّلمَ حتى يمنع اللهُ بشؤم ظُلمهِ القطرَ، فيهلك الحرث والنسل.[٥] ثم يعود الزمخشري ليؤكد هذا المعنى مرة أخرى وهو يشرح قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴾ (محمد: ٢٢)، فيقول: "هل يُتوقع منكم إن توليتُم أُمور النّاسِ، وتأمّرتُم عليهم، لما تبين منكم من الشواهد، ولاح من المخايل، أن تفسدوا في الأرض، وتقطعوا أرحامكم، تناحُراً على الملك، وتهالُكاً على الدنيا؟ وقيل: إن أعرضتم وتوليتم عن دين رسول الله (ﷺ) وسنته أن ترجعوا إلى ما كنتم عليه في الجاهلية من الإفساد في الأرض، بالتّغاور والتناهب وقطع الأرحام، بمقاتلة بعض الأقارب بعضاً، ووأد البنات."[٦]

والمعنى الذي انفرد به الزمخشرى في القرن الحادي عشر الميلادي، هو المعنى نفسه الذي يحوم حوله عدد من علماء الاجتماعيات المعاصرون، وهم يحاولون وضع تعريف للفساد في المجتمعات الحديثة، فتراهم يقررون أن الفساد "هو سلوك الموظفين العموميين حينما ينحرفون عن المعايير المعتبرة من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة."[٧]

ولا يكتفي القرآن الكريم بمدِّنا بهذه القائمة الطويلة من أوصاف لجمهور المفسدين، ولكنه يذهب خطوة أبعد في اتجاه التعريف والتعيين، ليقدم لنا "فرعون" (في نحو من ٧٤ موضعاً في القرآن) بوصفه شخصيةً نموذجية في الفساد "المؤسسي"، يجتمع فيها ضلال الاعتقاد، والطغيان السياسي، والغرور العرقي، والتنكيل الإجرامي: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ (القصص: ٤)

---

[٥] الزمخشرى، أبو القاسم. **الكشاف**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلى محمد معوض، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م، ج١، ص٤١٦.

[٦] المرجع السابق، ج٥، ص٥٢٥.

[٧] هذه ترجمة للتعريف الذي وضعه عالم السياسة الأمريكي الشهير هنتجتون عام ١٩٦٢م، انظر:

- Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, (New Haven and London: Yale University Press,1962), renewed 2006, p59.

لعل هذا التحديد القرآني الدقيق لأوصاف "المفسدين"، بسماتهم العامة وأسمائهم الخاصة، يبين لنا بسهولة الأوصاف المقابلة لها التي يمتاز بها "الصالحون"، فنحن سندرك، حتى ولو لم يخبرنا النص صراحة، أن "الصالحين" يقفون على الجهة المقابلة "للمفسدين"، فلا بدّ أن يكونوا حينئذ على درجة عالية من الإيمان والإخلاص؛ وأن تكون قلوبهم خالية من الأمراض؛ وأن يكونوا قادرين على الرؤية الموضوعية السليمة؛ وأن يعملوا (بصورة فردية ومؤسسية) من أجل المحافظة على الحرث والنسل؛ وأن يكونوا من المتجنبين لإشعال الحروب؛ وأن يتّسموا بالتواضع وبالصدق في القول والعمل. ولكن إذا كان "الصالحون" و"المفسدون" لا يوجدون إلا طرفي النقيض، فما الدّاعي إذن للمقارنة بينهما؟ ونقول إنَّ كلاً من الفئتين تنادى بالاستقامة الأخلاقية والسلوك الحميد، وتحاول أن تتصدى للقيادة، وأن تحتل المساحة العامة، بعد إزاحة الأخرى.

والآن إذا ما قمنا بضم هذه الأوصاف إلى الأوصاف الأولى التي حصلنا عليها من خلال التعريفات الإجرائية، نستطيع القول إننا حصلنا على "لبّ" المعنى المعادل لمفهوم الإصلاح، الذي سيتحكم فيما عداه من المعاني "الإضافية"، التي توجد في نطاق حقله الدلالي. ولكن، في أي اتجاه سيقودنا تعريف الإصلاح الذي توصلنا إليه آنفا؟ "أينفتح" بنا مثلا على مفاهيم أخرى؟ أيحيلنا، من خلال أساليب المجاز والاستعارة ونحوها، إلى حقول معرفية جديدة؟

للإجابة على هذه التساؤلات، نحاول استكشاف الاتجاه الذي قد تقودنا إليه "قائمة الخصائص" التي تكوَّن منها التعريف الإجرائي لمفهوم الإصلاح. وبإعادة النظر في تلك القائمة سنلاحظ على الفور أن بعض الخصائص الملازمة لكل من الصالحين والمفسدين تتعلق بأحوالهم "القلبية"؛ إذ يوصف المنافقون المفسدون بأن "في قلوبهم مرض"، وأنهم "لا يشعرون"، وأنهم "يفسدون في الأرض". وفي مقابل هؤلاء، يوصف المؤمنون الصالحون بأنهم ذوو قلوب سليمة؛ (الصافات:٨٤)، وأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. فماذا يقصد بهذا "المرض القلبي" الذي يلازم المفسدين؟ أهو مرضٌ عضوي يتعلق

بتكوينهم الجسدي، أم خُلُق يتعلق بسلوكهم الاجتماعي؟ وما العلاقة بين "المرض القلبي" و"الفساد في الأرض"؟

يشير القرآن في موقع آخر إلى أن قلوب المكذبين تصاب "بالعمى"، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (الحج: ٤٦) يقول الزّمخشري في تفسيرها: "فإن قلتَ: أي فائدة في ذكر الصدور؟ قلتُ: الذي قد تُعورف واعتُقد أن العمى على الحقيقة مكانه البصر، وهو أن تصاب الحدقة بما يطمس نورها، واستعماله في القلب استعارةٌ ومثلٌ، فلما أُريد إثبات ما هو خلاف المعتقد، من نسبة العمى إلى القلوب حقيقة، ونفيه عن الأبصار، احتاج هذا التصوير إلى زيادة تعيين وفضل تعريف، ليتقرر أنّ مكان العمى هو القلوب لا الأبصار."[٨]

والذي يستفاد من توضيحات الزّمخشرى أن الآية تثبت "خلاف ما هو معتقد"؛ إذ تقرر أن مكان العمى والإبصار الحقيقيين هو القلب وليس العين، مما يجعلنا نتساءل مرة أخرى: وما "القلب" إذن في الرؤية القرآنية؟ وما العلاقة بينه وبين حاسة الإبصار وغيرها من الحواس الأخرى؟ نجد بعض الإجابات على هذه الأسئلة في مواضع عديدة من القرآن؛[٩] إذ يتضح من هذه الآيات أن التعقل والاعتبار هما من "الوظائف" الأساسية التي يقوم بها القلب (وليس الدماغ كما يعتقد بعضهم).[١٠] فالمفسدون المكذبون يوصفون بالعمى القلبي لأنهم يرون مصائر القرى الظالمة، من عروش خاوية وآبار معطلة، فلا يستخلصون من ذلك درساً، ولا يستخرجون عبرة. أما المؤمنون الصالحون فيستطيعون تجنب "المرض القلبي"، فتقوى لديهم القدرة على الرؤية النقية غير المشوشة، مما يمكنهم من معرفة أنفسهم، ومعرفة السنن التاريخية التي جرت على الآخرين، ومعرفة العالم بصورة موضوعية دقيقة.

---

[٨] الزمخشرى. **الكشاف**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٢.

[٩] انظر مثلاً سورة ق: ٣٧، الحج: ٤٦، الأعراف:١٧٩.

[١٠] يعتقد ابن عاشور في تفسيره لقوله تعالى: "لهم قلوب لا يعقلون بها" (الحج: ٤٦) أن لفظ القلب أطلق على العقل على وجه المجاز المرسل، ولكن المراد هو الدماغ، لأنه هو آلة العقل، انظر تفسيره لسورة الحج في:
– ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م. وهذا خلاف ما ذهب إليه كل من الزمخشري والغزالي؛ إذ يريان أن القلب هو محل التعقل كما جاء في ظاهر الآية.

غير أن هذه النتائج التي توصلنا إليها لا تزيدنا إلا تطلعاً لمعرفة المزيد عن هذه الرؤية القرآنية، خاصة ما يتعلق بحقيقة القلب وعلاقاته، وبتركيب الجسد الإنساني ووظائفه الحسية، وعلاقة ذلك بوظيفة "التعقل" التي يقوم بها القلب، ثم علاقة كل ذلك بمفهوم الإصلاح.

## ثانياً: أبعاد مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم

### ١. البُعد الحيوي/النفسي:

يذكر القلب (والفؤاد) والنفس والسمع والبصر في مواقع كثيرة من القرآن الكريم، نختار منهما موقعين، الموقع الأول قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۝٨ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلًا مَّا تَشۡكُرُونَ ﴾ (السجدة: ٧-٩)، والموقع الثاني قوله تعالى: ﴿وَنَفۡسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ۝٨ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ (الشمس: ٧-١٠).

نستطيع بيسر أن نستخلص من هذه الآيات العناصر الأساسية التي يتكون منها "المركب" الإنساني، وهي: الطين والمني (العناصر الطبيعية)، والنفخة الروحية، والأدوات الحسية (السمع والبصر)، والفؤاد (القلب)، والنفس، والإلهام، والتناسب والنظام (التسوية)، والتزكية.

ولكن من بعد تحديد العناصر، تبقى مهمة أخرى أكثر صعوبة وهي تعريف هذه العناصر، وإدراك "العلاقات" التي قد توجد بينها. لقد كتب كثير من فلاسفة المسلمين وحكمائهم عن النفس، شرحاً لما كتبه أرسطو من قبل، أو تعليقاً عليه، أو إضافة له.[11] ولكن ما يلفت النظر بين هؤلاء تلك المحاولة التي قام بها أبو حامد الغزالي، ليس ليعلق

[11] عرف المسلمون كتابات أرسطو عن النفس من خلال ترجمة إسحق بن حنين لكتاب النفس لأرسطو في القرن التاسع الميلادي، وقد كتب كل من الفارابي وابن رشد وابن باجة شروحاً لكتابه هذا. انظر:

- ابن باجة الأندلسي، أبو بكر محمد. **كتاب النفس**، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، بيروت: دار صادر، ١٩٩٢م، مقدمة المحقق، ص٧-٨.

على ما كتبه الآخرون، وإنما ليؤسس نظرية متكاملة لما يمكن أن يسمى"علم النفس الإسلامي"، وذلك استناداً إلى المفاهيم الأربعة التالية: النفس، والروح، والقلب، والعقل، التي استخرجها من القرآن، وجعلها مداراً للبحث، مع تأكيده المستمر على أن "معرفة القلب وحقيقة أوصافه أصل الدين، وأساس طريق السالكين."[١٢] وبما أننا توصلنا، بطريقة مستقلة، إلى أن "العمى القلبي" يشكل واحداً من صفات المفسدين التي تعيق الإصلاح، واحتجنا إلى معرفة أوصافه وعلاقاته، فمن المناسب إذن أن نتوقف قليلاً عند الغزالي لنرى كيف يعرّف القلب، وكيف يصف العلاقة بينه وبين النفس والروح والعقل.

تتناثر كتابات الغزالي عن النفس في كثير من كتبه، ولكنه جمعها ولخصها في "معارج القدس في مدارج معرفة النفس"، فهذا هو الكتاب الذي كشف فيه الغطاء، كما يقول في خاتمته، عن وجوه الأسرار المخزونة، وأبدى فيه العلوم المكنونة المضنون بها.[١٣] يبدأ كتابه بمقدمة في معاني الألفاظ الأربعة المترادفة على النفس، وهي: النفس والقلب والروح والعقل، ويلاحظ فيها أن لكل من هذه المفاهيم معنيين، أحدهما مادي والآخر روحي؛ فالقلب قد يراد به اللحم الصنوبري الشكل، المودع في صدر الإنسان، كما يراد به اللطيفة الروحية المتحلِّية بالمعرفة والمتحمِّلة للأمانة. والنفس قد يراد بها القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية، كما يراد بها حقيقة الإنسان وذاته، التي هي من عالم الملكوت. ثم يمضي في التفصيل مؤكدا أن كل معنى روحي من هذه المعاني يوجد من ورائه جهاز مادي له علاقة خاصة بالجسد؛ فوراء القلب بالمعنى الروحي يكمن القلب اللحمي الصنوبري الشكل، وخلف الروح يكمن الروح الحيواني الذي ينبعث عن القلب الجسماني، وخلف النفس يوجد الجسد، وخلف العقل توجد المعارف والمكتسبات.

وفي ضوء هذه النظرية، القائمة على فكرة "التشابك" بين المادة والروح، يمكننا القول إن "النفس" تتركب جزئياً من المادة ذاتها التي يتكون منها عالم الطبيعة، ولكنها تحتوى

---

[١٢] الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، تهذيب: عبد السلام هارون، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٧م، ص٢٩٤.

[١٣] الغزالي، أبو حامد. **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العالمية، ١٩٨٨م، ص١٧٦.

من ناحية أخرى على نفخة روحية مقدسة.[١٤] كما يمكننا أيضاً أن نقول —متابعة للغزالي– إن هذه النفخة، أو اللطيفة، بحسب تعبيره، هي التي تمثل حقيقة الإنسان، وهي التي عن طريقها يتأتى الإدراك، وهي المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب.[١٥] فإذا تنورت النفس المادية بنور القلب، ونزلت عليها السكينات الإلهية، فانخلعت عن صفاتها الذميمة، فيقال لها "النفس المطمئنة"، وإذا تنورت بنور القلب ولكنها ظلت تتأرجح بين الصفات الحميدة والذميمة، تارة تثبت على الطاعات، وتارة تستولي عليها القوى الحيوانية، فتلك هي "النفس اللوامة"، أما إذا عجزت تماماً عن استمداد الإنارة القلبية، ومالت إلى الطبيعة البدنية، وانسلخت عن الفضائل، وانصاعت إلى اللذات والشهوات الحسية، فإنها حينئذ تكون نفساً "أمارة بالسوء"، وستجر القلب إلى الجهة السفلية.[١٦]

فكأن القلب، بحسب هذه الرؤية، يتضمن جهازاً روحياً للتلقي والإرسال، يربط المكون المادي في الإنسان بعالم الغيب، فإذا تعطل هذا الجهاز، انقطع الاتصال بين الإنسان وعالم الغيب، وأصيب بـ"العمى القلبي" الذي يشير إليه القرآن. وإذا أصيب شخص بهذا النوع من المرض، فسيفقد التوازن المادي/النفسي المطلوب، وسيكون من المتعذر أن يوصف مثل هذا الشخص بأنه "صالح"، أو يمكن أن يسهم في عملية "إصلاح" الآخرين.

هكذا ندرك العلاقات الوثيقة بين الجسد والنفس والنفخة الروحية. وقد تكون النفس (أو واحد من معانيها) هي نظام النوازع والدوافع التي ترتبط بالحواس المتنوعة، وتدفع أعضاء الجسد لتتحرك وتسعى نحو الإشباع. ونظام الدوافع هذا عادة ما يقابله في الاستخدام القرآني لفظ "الهوى"؛ أي اللذة التي تنتج عن إشباع الغرائز الأولية الدنيا، كما

---

[١٤] يجب أن نذكر هنا أن هذا التداخل بين الجسد المادي والنفخة الروحية المقدسة هو ما يميز الرؤية القرآنية عن رؤى الوضعيين والسلوكيين، الذين ينكرون المكون الروحي للإنسان، ويعملون على فصل المادي عن الروحي. انظر محاولاتهم تلك في:

- Skinner, B.F., *Beyond Freedom and Dignity,* New York, 1991, p201.

[١٥] الغزالي. **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، مرجع سابق، ص٢٩٤.

[١٦] المرجع السابق، ص٣٩-٤٠. انظر أيضاً:

– الجرجاني، على بن محمد السيد الشريف. **كتاب التعريفات**، تحقيق: عبد المنعم الحفني، القاهرة: دار الإرشاد، ١٩٩٢م، ص٢٧١.

يشار إلى أن الاتباع الأعمى لهذا النظام يمثل خطيئة (أو إثماً) يقود إلى الإخفاق والفساد والدمار، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ (المؤمنون: ٧١)

وهكذا، وعلى عكس ما يقول أصحاب مذهب اللذة (hedonism)،[١٧] فإن الإنسان الصالح ليس من يسعى فقط وراء ملذاته، وإنما هو الذي يخضع نفسه "للهدى" (أي الإرشاد الإلهي)، ويرفض أن يستسلم بصورة تامة لهواه ورغباته الدنيا؛ أي إنه يرفض فكرة الإشباع غير المشروط لغرائزه الفيزيولوجية، مما يعنى أنه قادر على كبح جماح نفسه (المطلوبات الفيزيولوجية)، وقادر أيضاً على وضعها تحت إمرة قلبه (أي حسه الأخلاقي)، وما ترشد إليه قواه العقلية.

وكما يعبر القرآن عن الانسياق وراء النوازع والدوافع الطبيعية بلفظ "الهوى"، فإنه كذلك يعبر عن مخالفة دواعي الطبع، وقمع شهوات النفس وكبح جموحها، بـ"التزكية"، فالإنسان الصالح هو إنسان يسعى بصورة مستمرة في تزكية نفسه وتطهيرها والتحكم فيها، وهنا يبرز مفهوم "التزكية" واحداً من المفاهيم الجديدة التي نلاحظها تَرِد في أعقاب الحديث عن تسوية النفس المشار إليه في: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ (الشمس: ٧-١٠) وهذه من المواقع النادرة في القرآن الكريم التي يجيء فيها الحديث عن عالم الطبيعة (الشمس وضحاها، والقمر إذا تلاها والنهار إذا جلاها) والنفس (ونفس وما سواها)، والمجتمع (فدمدم عليهم ربهم بذنبهم فسواها) مندرجاً في سياق واحد. ولعل القصد من وراء ذلك هو لفت النظر إلى حقيقة أن قوى الإصلاح والإفساد المتنازعتين في داخل النفس الإنسانية ليستا بدعاً من الظواهر؛ إذ إنَّ هناك أصنافاً أخرى من القوى المتناقضة والمتصارعة في الطبيعة وفي

---

[١٧] يذهب أصحاب مذهب اللذة للقول بأن اللذة والألم هما مصدرا القيم الأخلاقية كلها، وأن كل الجهد الإنساني ينبغي أن يتجه لتعظيم اللذة بوصفها الخير الأسمى. وهي فكرة تعود في أصولها الباكرة إلى الفيلسوف الإغريقي أبيقور ولمناقشة أوفى للمذهب وتطوراته، انظر على سبيل المثال:

- الطويل، توفيق. **فلسفة الأخلاق:نشأتها وتطورها**، خاصة فصل "مذهب الأبيقورية في الأخلاق، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٨٥م، ص١٢٩-١٣٦.

- Monro, D.H. In Defense of Hedonism, *Ethics*, vol.60, no.4 Jul.,1950.

المجتمع، ولعل القصد أيضاً هو التأكيد على أن عملية العمى القلبي (أو الفساد الداخلي)، التي تنتج عن انتصار الهوى في داخل النفس، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفساد الأعظم في الكون الخارجي. هذا الاتصال بين الفساد النفسي الداخلي، والفساد الخارجي الكوني، على درجة من الأهمية جعلته يتكرر في أكثر من موقع من القرآن، كما في آية (المؤمنون: ٧١) المشار إليها آنفا، وفي قوله سبحانه: ﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ (الروم: ٤١).

وإلى هنا يكون البحث في أبنية الجسم البشرى والنفس الإنسانية ووظائفها، الذي فرغنا منه آنفا، قد قادنا بصورة تلقائية إلى النظر في أبنية عالم "الطبيعة"، لأننا نلاحظ أن خلق الكائن الإنساني وإصلاحه، لا يختلف كثيراً عن خلق الكائنات "الطبيعية" وإصلاحهن، كما نلاحظ أن ما يطرأ من المرض والفساد على النفس الإنسانية، ليس معزولاً بصورة تامة عن المرض والفساد اللذين يصيبا عالم الطبيعة. ولتوضيح هذه النقطة سنحتاج لنظرة أوسع، تغطى فيها الآفاق الكونية للإصلاح والفساد.

## ٢. البُعد الكوني للإصلاح:

يتحدث القرآن في مواقع كثيرة عن إصلاح الأرض والسموات، ويدعونا ألا نفسد فيهما، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ﴾ (الأعراف: ٥٦) ولفظ "إصلاحها" هذا يوحى بأمرين اثنين، أولهما: أن عالم الطبيعة قد تم بناؤه وفقاً لنظام صالح، وثانيهما أن بعض سكان الأرض من بني البشر قد يتحولون إلى عوامل فساد فيها. وهكذا، فبالإضافة إلى مفهوم "المرض القلبي" و"التزكية"، نشهد الآن بروز مفهوم جديد، وهو مفهوم "الفساد في الأرض". ولفظ "أرض" هنا قد يكون إشارة إلى عالم الطبيعة، وعلى هذا الاعتبار فيمكن تفسير "الفساد في الأرض" تفسيراً بيئياً ليعني الإسراف والهدر والاستخدام السيء للموارد الطبيعية، بالإضافة إلى كل عمل يقود إلى تشويه الطبيعة أو تدميرها. ويشير القرآن إلى مثل هذا في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ ﴿١٩﴾ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ ﴿٢٠﴾ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ (الحجر: ١٩-٢١)، وفي هذا

إشارة بيّنة إلى التوازن البيئي، إلى كيف أن مملكة المعادن تدعم مملكة النبات، كما يقول عبد الله يوسف علي، وكيف أنهما معاً يدعمان مملكة الحيوان؛ إذ توجد علاقة دعم متبادل بين هذه النظم لاستبعاد كل صور التبذير، فما كان زائداً عن حاجة هذا جعل طعاماً للآخر وهكذا.[١٨] أما في الجانب الآخر فإن "الإصلاح في الأرض" يقف بصورة تلقائية نقيضاً لمفهوم "الفساد" فيها؛ فالإصلاح في الأرض يعني رعاية الموارد الطبيعية والمحافظة عليها وتنميتها.

على أن لفظ "الأرض" قد يتضمن إشارة إلى "النظام الاجتماعي/السياسي" الذي يتأسس على العلاقات الإنسانية، وبهذا الاعتبار فقد يقصد بالإفساد في الأرض الاستحواذ عليها، واحتكارها، ومنع الآخرين من الاستفادة منها، فينقسم المجتمع وفقا لذلك إلى طبقة ملاك وطبقة معدمين، وهذا هو عين الفساد الذي بعثت الرسل لإبطاله، والعمل على إصلاح الأرض من آثاره الضارة. ولكن إذا كان الناس قد خلقوا في "أحسن تقويم" لماذا نراهم في الواقع "يفسدون في الأرض"؟ إن طرف الخيط الذي يقود إلى الإجابة على هذا السؤال يوجد في مفهوم "القلب" الذي مرّ بنا آنفا، فالناس الذين يفسدون في الأرض يوصفون في هذه الآيات بأنهم أناس "في قلوبهم مرض". وهكذا، فالفساد في الأرض وفي المجتمع يرتبطان بصورة وثيقة بالنفس الإنسانية، فالفساد في الأرض ليس مرضا في "الطبيعة" وحدها، وإنما هو مرض له نظائره في النطاق النفسي.

إن أسئلة أساسية تبرز بإلحاح من وراء هذه المناقشة: من هو إذن الكائن الإنساني، وما هو العالم الطبيعي في الرؤية القرآنية؟ وإلى أي مدى تؤثر رؤية الإنسان للعالم الطبيعي على رؤيته لنفسه، ولأفعاله وعلاقاته الاجتماعية؟ وما الكيفية التي ستؤثر بها هذه الرؤية للنفس والكون على صياغة "نظرية اجتماعية إسلامية"؟

موضوع رؤية الكون الطبيعي، لا سيّما ما تعلق منه بمسألة وجود التناقض والشر في العالم وفي النفس الإنسانية، قد كانت له الصدارة بين العلماء في الديانات الأخرى. فقد كان قدماء الإسرائيليين على سبيل المثال "لا يتصورون أن الإله قد يخلق عالما متناقضا.

[18] Ali, Abdullah Yusuf. *The Meaning of the Holy Qur'an*, 17th ed. Beltsville-Maryland, Amana Publication, 1995, p 623.

ولذلك فهم يعتقدون أن التناقض الماثل، الذي لا يمكن إنكاره في العالم المنظور، لم يأت نتيجة لقصور في قدرة الإله على خلق كون يليق بذاته، وإنما أتى نتيجة لتمرد الإنسان الأول (كما في قصة آدم وحواء)؛ أي نتيجة لرفض الإنسان الاعتراف بالصفات الإلهية الحقّة. وهذا التمرد الإنساني هو تمرد قديم وعام، وما العذاب الذي يُقاسيه الإنسان في حياته الأسرية، وفي معاناته ضد الطبيعة، وفي نزاعه مع بني جنسه من البشر، وأخيراً في حشرجة الموت، ما هو إلا نتيجة لذلك التمرد السابق."[١٩]

من الواضح أن مثل هذه النظرة تقف نقطة فارقة بين اللاهوت اليهودي/المسيحي، والعقيدة الإسلامية؛ إذ يتفق علماء العقيدة الإسلامية على أن هناك مسارات متضاربة في عالم الطبيعة، الذي يحتوى على أضرار ومفاسد يتبديان في صور شتى من صور العذاب والظلم والوقائع الشريرة والكائنات القبيحة. ولكن هذا لم يكن نتيجة لتمرد الزوجين الأولين آدم وحواء؛ فمنذ القرن العاشر الميلادي استطاع أحد علماء المسلمين، الماتريدى (المتوفى عام ٣٣٣هـ/٩٤٤م) أن يبلور مفهوماً "للشر" موازياً لمفهوم "الجمال" عند أفلاطون، ولمفهوم "النظام" عند أرسطو؛ إذ ذهب هذان الفيلسوفان للقول بأن وجود الجمال في الكون (أفلاطون) ووجود النظام فيه (أرسطو) يمثل أياً منهما دليلاً كافياً على وجود الإله. أما الماتريدى فيؤكد أن وجود "الشر" في العالم هو أيضاً دليل على وجود الله؛ "فوجود بعض الشرور والتناقضات في العالم يقفان برهاناً على أن هذا الكون لم يخلق نفسه بنفسه، وإنما أوجده خالق متعال عليه، لأنَّه إذا كان في مقدور العالم أن يتخلق وفقاً لإرادته الخاصة لما كان يتصور له أن يقنع بما هو دون الأحوال والصفات الكاملة لنفسه"؛ "إذ لا توجد مادة "يضيف الماتريدى" يمكن أن ترد إلى صفة واحدة، سواء كانت صفة سالبة أو موجبة، حسنة أو سيئة، نافعة أو ضارة. وما من شيء نصفه بأنه سيئ إلا وكان من الممكن أن يوصف أيضاً بأنه حسن، ولكن لاعتبار آخر غير الاعتبار الذي صار به سيئاً، وهذا يصدق مع كل الأحوال والصفات لكل الأشياء، فهي

[19] Mc Henry, Robert. (Ed.) *Encyclopedia Britannica*, Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1992 , vol. 1, p. 120.

لا تبقى نافعة بصورة دائمة، كما أنها لا تبقى ضارة بصورة دائمة، وهذا يؤكد أن القوة المدبرة العليا هي قوة واحدة، وأنها هي التي تضع في كل كائن وجوه الحسن والسوء."[٢٠]

وفي إطار هذه الرؤية فإن الوجود المشترك للنقائض، مثل الصلاح والفساد، والخير والشر، والخصوبة والعقم، لن يكون أمراً معضلاً.

ثم نجد أن فكرة الوجود المشترك بين الخير والشر هذه قد عادت للظهور مرة أخرى بعد قرون في أعمال ابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨هـ/١٣٢٨م). يلاحظ ابن تيمية أن هناك بالفعل تناقضات وشرور في الحياة، ولكنه يعتقد أن هناك "حكمة" توجد من وراء وجود كائنات قبيحة أو مؤذية وشريرة في هذا العالم. فهو يؤكد أنه توجد حكمة خلف كل أنواع الأضرار والشرور التي توجد في العالم طالما أنه قد تأكد في القرآن أن الله تعالى قد خلق كل الأشياء في أحسن تقويم؛ فالشر الذي يقصد به الخير الأرجح هو خير من الفاعل الحكيم، ولا يكون شراً، علماً بأنه يكون شراً حقيقياً بالنسبة لأولئك الذين يتعرضون له.[٢١]

وبناء على هذا، فإن حجة الماتريدي وابن تيمية يمكن أن تعاد صياغتها على هذه الصورة: إن نظرتنا للعالم يجب أن تكون نظرة كُلّية؛ لنراه "نظاماً" من الأجزاء المترابطة، فإذا رأينا شيئاً ما أو شخصاً ما قد ولد قبيحاً، أو ضاراً، أو مختلاً فلا ينبغي أن نعتقد أنه يوجد خارج المكان، أو أنه لا فائدة ترجى منه؛ إذ من المؤكد أن له وظيفة في داخل "نظام" الخلق الواسع، وهي وظيفة يمكن أن نكتشفها ونقدر قيمتها إذا استطعنا أن نتجاوز المظاهر الخارجية للأشياء.

هذه الفكرة قد تمثل منعطفا في مسار الفكر الإسلامي؛ إذ يتخذ علم الكلام الكلاسيكي اتجاهاً جديداً حاسماً، فينصرف بعيداً عن الرؤية "الذرية" للكون التي بدأها

---

[٢٠] الماتريدي، أبو منصور. **كتاب التوحيد**، تحقيق: فتح الله خلف، بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠م، المقدمة، ص٢٤.

[٢١] ابن تيمية. **مجموعة الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٨هـ/١٩٧٧م، ج٨، ص١٢٣، ٩٤. وقد تناول هذه الفكرة تلميذه ابن قيم الجوزية وتوسع في شرحها والاحتجاج لها. انظر مثلاً:

- ابن قيم الجوزية. **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، الدمام:دار ابن القيم، ط٢، ١٩٩٤م، "فصل تفصيل الكلام حول دخول الشر في القضاء الإلهي"، ص١٩٤-٢٠٢.

المعتزلة ثم طورتها المدرسة الأشعريّة؛ إذ كانت تتصور الكون محلاً لعدد من الإرادات الإلهية المستقلة عن بعضها. كما أن هذه الفكرة تمثل منطلقاً جديداً يحلق فيه الماتريدي وابن تيمية بعيداً عن زمانهما؛ ليأخذ كل منهما في اعتباره الظروف البيئية والاجتماعية، وأن يضع كل منهما، بناء على ذلك، قيماً نسبية للأشياء، فيسهمان بذلك في إعادة صياغة النظرية الإسلامية للقيم، ويقفان طليعة متقدمة للفكر البنيوي والوظيفي، الذي لم تظهر بواكيره في أوروبا إلا في القرن التاسع عشر الميلادي.

ونستطيع بناء على ما سبق من نقاش وملاحظات أن نضع صياغة أولية للافتراض التالي: إن العالم الطبيعي يُمثّل، وفقا للرؤية القرآنية للكون، ظاهرة متنوعة ولكنها منتظمة، تتكون من أجزاء منفصلة في ظاهرها ولكنها مترابطة، وأن كل جزء منها له خواص متعددة، ويؤدي وظائف محددة تساهم في الصالح العام للعالم، وأن التناقضات وعدم الاتساق يوجدان في العالم، ولكنهما يوجدان أجزاء في داخل نظام، تلتقي فيه الأضداد، وتتعايش فيه التناقضات. وهذه الوجهة من النظر تقودنا للقول بأن مفهوم "أحسن تقويم" الذي خلقت عليه الكائنات جميعاً إن هو إلا تصميم كوني مفتوح النهاية، يتجدد فيه الخلق، ويتضمن عدداً من القابليات والاحتمالات؛ فالمولود، على سبيل المثال، قد يصور في الرحم على "أحسن تقويم"، بمعنى أن تصمم بنيته الجسدية متسقة تماماً مع استعداده النفسي، ولكن لا يوجد ما يؤكد أنه حين يخرج إلى البيئة الخارجية من حوله، ويتفاعل معها، أنه سيظل على صلاحه الأول. ورحم الأم قد يكون مصمماً على الحمل، ولكن يظل "العقم" احتمالا واردا طالما أن هذه الأم ستظل عرضة لمؤثرات عديدة، والريح يفترض فيها أن تحمل ذرّات المطر، ولكنها من الممكن ألا تفعل، وذلك بسبب عوامل أخرى مضادة. وهذه "الاحتمالات" المفتوحة هي التي تفتح مجالا لعمليات "الإصلاح"؛ إذ "يتدخّل" الإنسان في الطبيعة وفي المجتمع لفعل الخير ولتنميته، ولدفع الشر ومحاصرته، وهذه عمليات مستمرة لا غنى عنها في كل الأحوال، وإلا لطغى الفساد في الأرض. وإن الذين ينخرطون في هذه العمليات بصدق وإخلاص فإنَّ الله سبحانه سيكون معهم. وغني عن القول إن هذه الرؤية لن تقود إلى نفي السببية، كما قد يتوهم، ولكنها ستنفي كل دعاوى الحتمية الطبيعية، وستفتح أبواب التغيير والإصلاح.

لقد بعث الله سبحانه رسله بالكتاب والميزان؛ أي إنه بعثهم بنظام القيم الأخلاقية وبالقانون، وهناك ثلاثة أصناف من الآيات ورد ذكرها في القرآن: "الآيات" بمعنى نمط السلوك الطبيعي الذي يسير عليه الكون، و"الآيات" بمعنى نمط السلوك الحيوي الذي تسير عليه الكائنات الحية (ومن بينها الإنسان)، ثم تأتي "الآيات" بمعنى نمط القيم الذي ينبغي للبشر خاصة أن يسيروا عليه. ولا ينبغي للنمطين الطبيعي أو الحيوي أن يضعا معايير الخطأ والصواب لنمط السلوك الإنساني؛ إذ إنَّ الناس يحتاجون إلى "مصادر عليمة" أو ميزان يضع لهم معيار الخطأ والصواب من السلوك. قد يفصح هذا المصدر "العليم" عن ذاته من خلال النفس الملهمة المطمئنة، التي يكون في مقدورها التحكم في الطبيعة الحيوية الداخلية للإنسان، أما في مستوى آخر فقد يأتي "المصدر العليم" متجسدا في القوانين الموضوعية الواضحة (الشريعة)، وهي القوانين التي يراد لها أن تتحكم في السلوك الإنساني الخارجي الظاهر، وفي هذا الإطار فإنَّ "الإصلاح" لا يعني أنه ينبغي علينا في كل الأحوال أن نقوم فقط "بالمحافظة" على الوضع الطبيعي كما وجدناه، وإنما يعني، علاوة على ذلك، أنه ينبغي علينا أن نأخذ بذلك الوضع الطبيعي ونجعله خاضعا "للميزان" الداخلي والخارجي معا.

يتوجب علينا إذن أن ننظر كيف يمكن للتصورين؛ النفسي والكوني، أن يتصلا بتصور المجتمع في المنظور القرآني؛ ونعرف القاعدة التي ينبني عليها المجتمع الإنساني، وندرك تفاعل النفس الإنسانية مع البيئة الاجتماعية. وما الآيات القرآنية التي تخاطب قضايا البيئة الاجتماعية، وأين هو مفهوم الإصلاح في هذا المجال؟

### ثالثاً: البيئة الاجتماعية للإصلاح

إن هذه الأسئلة تعود بنا مرة أخرى إلى قائمتنا الأساسية ذات الثماني عشرة آية، فبالنظر في هذه القائمة نستطيع على الفور أن نلحظ ثمانية مواقع على الأقل تعرض حالات من حالات النزاع الاجتماعي والمواقف الصراعية، وذلك كما في الآيات (البقرة: ١١،١٨٢،٢٢٠،٢٢٨)، والآية (هود: ١١٧)، حيث يرد لفظ الإصلاح.

والموضوع المركزي في كل هذه الآيات يدور حول مواقف صراعية يكابد فيها بعض أفراد المجتمع وفئاته (سواء كانوا أخياراً أو أشراراً) مع علاقات القوة وتوزيع الثروة وولاءات العشيرة والعقيدة. وفي معظم هذه المواقع يعرض القرآن حالات من الظلم والفساد والاقتتال، ويرينا الفاعلين وهم متورطون في ظروف يضطرب فيها النظام الاجتماعي، وتتضاءل فيها فرص العدل والسلام. ونرى أضواء القرآن تسلط على مجموعات عرقية متناحرة، وأسر مفككة، وأرامل، ويتامى من النساء، وأطفال ضعفاء مضطهدين، حتى يكونوا محطّ نظر الجميع. فالاتجاه العام في كل هذه الآيات هو أن تتوجه أنظارنا مرة بعد أخرى لضرورة الاستعداد للتصالح والتنازل وصناعة السلام. وبدلاً من الإشارات العامة لعالم الطبيعة (الأرض والبلاد)، كما كان سائداً في المواقع السابقة، فإن الإشارات هنا تصير أكثر تحديداً، وتتجه بصورة مباشرة لما هو "اجتماعي"، وذلك كالحديث عن القرى والمدن بوصفها أمكنة للتوطن. كما توجد إشارات كذلك لأشخاص بأعيانهم، ولعلاقات عرقية، ولتجمعات دينية، كما توجد إشارات للتناقض بين التجمعات المؤسَّسة على العِرق، والأخرى المؤسَّسة على الدين.

ولكي نقدّم عرضاً مفصلاً لهذه الصورة المجملة، فإنا نلتقط فيما يلي عدداً من الحالات الخاصة التي يبرزها القرآن. وسنبدأ عرضنا بالتعارض الديني-العرقي في داخل مؤسسة الأسرة (أسرة نوح في هذه الحالة) ثم نتعرض بعدها لظاهرة الانهيار الأسرى بصورة عامة، ونختم بحديث عن الصراع الذي ينشب بين المصلحين أنفسهم.

### ١. حالة نوح عليه السلام:

﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ (هود: ٤٥-٤٦)

في هذه الآيات يبدو نوح أباً عطوفاً، يصلي ويدعو من أجل سلامة ابنه، المشرف على الغرق، ولكن استجابة الله سبحانه وتعالى تأتي في صيغة الرفض القاطع: "يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح". وعبارة "عمل غير صالح" هذه يكتنفها شيء من

عموم وإبهام جعل من الصعب على المفسرين الاتفاق حول معنى واحد لها؛ إذ رأى بعضهم أن تلك قد كانت لحظة من لحظات الاكتشاف المزلزل في حياة نوح عليه السلام؛ إذ اتضح له، وبصورة مفاجئة، أن الصبي الذي كان يعتقد طوال حياته أنه ابنه قد صار الآن ابنا غير شرعي. وبناء على هذا التفسير، فإن لفظ "صالح" قد استخدم في هذه الآية ليدل على حالة "اللا-شرعية" التي تلازم الأطفال الذين يولدون خارج إطار المؤسسة الزوجية المعترف بها. غير أن بعض المفسرين رفضوا هذا الوجه من التفسير بقوة، منطلقين من أن عبارة "إنه ليس من أهلك" تعني أنه ليس من المؤمنين برسالتك الدينية، وبالتالي فهو ليس عضواً في مجتمعك الإيماني الذي تعمل على تكوينه، ولكن هذا القطع لعلاقة الرحم الديني لا يقطع بحال من الأحوال علاقة الرحم العرقي بينهما. وبناء على هذا، فإن الصبي كانت له بنوة رحمية بنوح عليه السلام، أما من حيث الصلة الإيمانية فهو لم يكن ابناً له. وأيّا ما كان الأمر، فسنلاحظ هنا أن علاقة الدم (العلاقات الحيوية)، وعلاقة الروح (العلاقة الإيمانية) يقفان على طرفي نقيض.

وفي مناسبة أخرى، يُذكر لنا أن زوجة نوح أيضا لم تكن مؤمنة برسالته، وإنها كانت علاوة على عدم إيمانها زوجة "خائنة" ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا وَقِيلَ ٱدْخُلَا ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ﴾ (التحريم: ١٠)، فنحن هنا إذن أمام أسرة يقف على رأسها نبي مرسل، ولكنها مع ذلك تعانى من التصدع والانهيار، لا لشيء إلا لأن العلاقة الاجتماعية صارت لا تتناغم مع العلاقة الروحية.

والدرس الذي تقدمه الآيات هو أن التذبذب بين الولاء للأهل والولاء للعقيدة سمة من سمات الجاهلين/المفسدين، وقد يكون سبباً لنزاع نفسي يعيق عملية الإصلاح، فلا بدّ للمصلح أن يعمل على تحرير نفسه من هوى الأهل والعشيرة، ويرتفع إلى مقام الإمامة الكبرى للمجتمع الكبير. وهذا يقودنا إلى السؤال الكبير حول بناء المجتمع، وماهية القواعد الكلية التي يمكن أن يؤسس عليها النظام الاجتماعي، والوسائل التي تضمن تماسكاً اجتماعياً مستمراً، وهل يرجى من الأفراد أن يتصلوا ببعض، وينشئوا مجتمعاً على

أساس من روابط الدم والعرق وحدها، أم على أساس رؤية أخلاقية مشتركة؟ والخيار الأول يُعدّ مرفوضاً في الرؤية القرآنية، ويشار إليه بلفظ "الجاهلية"؛ إذ إنَّ المجتمع الذي يتأسس بصورة مطلقة على أساس العرق هو مجتمع الجاهلين (ولا تكن مع الجاهلين). أما الخيار الثاني فهو خيار "الصالحين" الذين لا بدّ وأنهم سيرثون الأرض بحسب الوعد القرآني، ونتذكر هنا أن نوحاً عليه السلام، الذي استغرقنا وقتا في عرض حالته، كان يعد ليكون "أول الوارثين" للأرض، كما يؤكد القرآن في غير ما موقع.

## ٢. حالة الأسر المفككة:

﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، نلاحظ في هذه الآية أن لفظ "إصلاح" قد استخدم مرة أخرى في سياق اجتماعي ليشير إلى عملية ترميم العلاقات الزوجية المتدهورة، فتوجه الدعوة للأطراف المعنية أن تشرع في عملية تصالحية، وأن تقدم تنازلات يتمهّد بها الطريق لتسوية مُرضية بين الزوجين من أجل إنقاذ مؤسسة الزوجية. وتُعدّ هذه عملية "إصلاح"، كما يتأكد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًاۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌۗ وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّۚ وَإِن تُحْسِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ (النساء: ١٢٨) أما إذا تعذّر إنقاذ العلاقة الزوجية ذاتها، كما في حالة الطلاق البائن، أو في حالة وفاة أحد الزوجين، فستبقى هناك حاجة مُلحّة لإنقاذ الأسرة عن طريق حماية مصالح أعضائها الذين لا يزالون على قيد الحياة (الأيتام والأرامل). وبناء على هذا، فإن الاهتمام الذي يوليه الولي/الوصي للحفاظ على مصالح اليتامى سيُعدّ جزءاً لا يتجزأ من عملية "الإصلاح".

إن تحلل مؤسسة الأسرة شر اجتماعي خطير ينبغي أن تتخذ كل الإجراءات لتلافيه، ولكن إذا تحللت الأسرة بالفعل، فإنّه من اللازم أن تتخذ إجراءات أخرى لسدّ الفراغ الذي يحدث من جراء تحللها.

ولذلك فإن الآية: ﴿فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠) تشد انتباهنا إلى أهمية العلاقات القانونية الرسمية بين اليتامى والأوصياء عليهم، ولكن دون إغفال للنواحي التربوية/النفسية. فيتوقع من الأوصياء أن يهتموا اهتماماً كبيراً بالشؤون الاقتصادية لليتامى الذين يوجدون تحت إدارتهم، وأن يقوموا على تنمية ما عسى أن يوجد لهم من ثروات، نائين بأنفسهم عن الاستغلال وسوء الاستخدام. ويشير لفظ "إصلاح" في هذا السياق إلى الأنشطة الاقتصادية والتنمية الاجتماعية؛ أي إن الإصلاح هنا يعني أن على الوصي أن يضع نصب عينيه المصالح الاقتصادية لمن هو تحته من اليتامى، خاصة وأن هذه فئة تكون في حالة من الضعف لا تتمكن معه من التعبير الواضح عن مصالحها ومطالبها، أو تقدر على حمايتها.

ولكن هذه النزعة القانونية الشكلية ينبغي ألا تحجب المستوى الآخر من المعاني التي يتضمنها مفهوم الإصلاح؛ إذ نجد أن القرآن يدعو هؤلاء الأوصياء خاصة، كما يدعو المجتمع المسلم عموما، ألا ينأوا بأنفسهم وألا يعتزلوا اليتامى، وينفروا من مخالطتهم؛ إذ يضعونهم في "مؤسسات" عامة، بحجة أنهم لا يريدون أن ينالوا شيئا من أموالهم. فاليتامى في المجتمع المسلم ينبغي أن "يُدمجوا" في شبكة من علاقات القربى، وقد استخدم القرآن في هذا السياق لفظ "تخالطوهم" ليعبر عن عملية الدمج هذه، وهي تعني الاتصال بهم وليس عزلهم، وذلك يؤكد أن وجود "الجماعة" مهم في ذاته للتنمية النفسية للطفل؛ إذ إن عزل اليتامى ووضعهم بعيداً في محاضن خاصة، أو ملاجئ معزولة، قد لا يؤدي إلا لتآكل "أخوة الدين" التي يحرص الإسلام على تأكيدها، وجعلها أساساً للمجتمع، كما أن عزل اليتامى قد لا يؤدي من ناحية أخرى إلا لكبت خصائصهم الفردية، وتدمير شخصياتهم، كما تدل على ذلك كثير من الدراسات في علم النفس الحديث.[٢٢]

---

[22] Karen, Robert. *Becoming Attached: First Relationships and how they shape our capacity to love*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1998), p.16-18.

### ٣. حالة الصراع داخل النواة الإصلاحية:

لقد اطّلعنا في المناسبات السابقة على أصناف من عمليات الإصلاح، يتجه بعضها لحل مشكلات ونزاعات تقع في نطاق الأسر، ويقع بعضها بين فئات المجتمع، أو بين المصلحين والمفسدين بصورة عامة. وكلها نزاعات "خارجية"، يستفرغُ المصلحون جهدهم في معالجتها. أما حينما نعيد النظر فيما تبقى لدينا من قائمة آيات الإصلاح، فسيتبدى لنا مفهوم "إصلاح ذات البين"، الذي تبرزه بقوة الآية الافتتاحية من سورة الأنفال: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ١) فنحن هنا أمام صنف مختلف من أصناف النزاع؛ نحن هنا أمام نزاع "داخلي" يقع في صفوف الصحابة من أهل بدر، وهم النواة القيادية التي كانت تناط بها عملية الإصلاح الإسلامي جميعها، وكان يتوقف على تماسكها ونجاحها مصير المجتمع الجديد والدولة الناشئة.

يروى عن عبادة بن الصامت أنه قال: "نزلت فينا (يقصد آية الأنفال) معشر أصحاب بدر، حين اختلفنا في النّفل، وساءت فيه أخلاقنا، فنزعه الله من أيدينا، فجعله لرسول الله ﷺ، فقسمه بين المسلمين على السواء، وكان في ذلك تقوى الله، وطاعة رسوله، وإصلاح ذات البين."[٢٣]

والنّفل كما هو معلوم عطاء إضافي، يعطى للمجاهد زائداً على سهمه من الغنيمة، وذلك على سبيل التحفيز والتحريض على البلاء في الحرب. ولكن ما أن تحقق النصر إلا واختلف المجاهدون وتنازعوا في قسمة الأنفال، وكادت تلك الأنفال أن تفسد العلاقة القَلْبية التي كانت تؤلف بينهم. وذلك هو منشأ الخطورة.

لقد وصف المصلحون من قبل بأن لهم قلوباً "سليمة"، على عكس المفسدين الذين في قلوبهم "مرض"، أما إذا بدأ المرض يدبّ إلى قلوب المصلحين أنفسهم، بسبب توزيع الثروة، كما في هذه الحالة، فإن رابطة التآخي ستتراخى، وإمكانية التأليف القلبي

[٢٣] الزمخشري. **الكشاف**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٥١.

ستتضاءل، وسيترتب على ذلك أن ينهار مشروع الإصلاح برمته. ولذلك ترى القرآن يولي "إصلاح ذات البين" اهتماماً كبيراً، ويجعلها فرعاً لصيقاً من الإيمان بالله ورسوله وطاعتهما. ويعود القرآن إلى هذا النزاع مرة ثانية في (الأنفال: ٢٥) فيصفه بـ"الفتنة" المتعدية؛ أي التي تتجاوز من تورّط فيها من أفراد لتستشري في المجتمع بأسره، فيحذّر منها أشد تحذير، ثم يعود أخيراً (الأنفال: ٦٣) للتذكير بنعمة "التأليف القلبي"، التي لا يستطيع المصلحون من دونها أن يتحولوا إلى نواة نموذجية صلبة تقود عمليات التغيير، وتتصدى لمجابهة قوى الشر والفساد. فالمؤمنون الصالحون ليسوا، ولا ينبغي أن يظلوا، أشتاتا من الناس، يعمل كل منهم في تنمية مصالحه الخاصة، أو دفع الشرور التي تجابهه عينا، منعزلا عن الآخرين، وإنما ينبغي أن يتآلفوا قلبيا، ليتعاونوا في السعي نحو تحقيق المصلحة العامة للمجتمع. و"التآلف القلبي" يعني بالطبع أن العلاقة بين الصالحين أنفسهم تقوم على المحبة والتواصل، والموالاة والمناصرة؛ وتتحول الأفكار والقيم من دائرة أحاديث النفس إلى دائرة الممارسات العملية في إطار منظومة (أو منظومات) اجتماعية، مما يستلزم إنشاء المؤسسات والتنظيمات التي من دونها لا يكون للموالاة والمناصرة وقع في المجتمع. أما إذا عجزوا عن ذلك فإنه سيترتب على عجزهم فتنة في الأرض ومفسدة كبيرة، كما تشير الآية: ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴾ (الأنفال: ٧٣) وسيجري "استبدال من "يصلح في الأرض" بهم، حتى ولو كان من غير المؤمنين.

## رابعاً: مآلات الإصلاح

لقد رأينا آنفاً نوعاً من الترابط بين المرض القلبي والفساد في الأرض؛ إذ يؤدي أولهما لآخرهما، كما رأينا من الناحية الأخرى ترابطاً مقابلاً بين الاستنارة القلبية والإصلاح في الأرض؛ إذ يُمثّل أصحاب القلوب المستنيرة قوة مضادة تقف أمام محاولات الإفساد في الأرض التي يقوم بها ذوو القلوب المريضة. ونود فيما يلي أن نتوقف عند آيتين تتعرضان بصورة صريحة لمآلات الإصلاح والمصلحين:

الأية الأولى هي: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجۡعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وُدّٗا﴾ (مريم: ٩٦) والآية الثانية هي: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥)

تنفتح بنا هاتان الآيتان على مفهومين جديدين يتصلان بالذين "آمنوا وعملوا الصالحات"، هما: "مودة القلوب"، و"وراثة الأرض".

### ١. مودّة القلوب:

تشير آية سورة (مريم) إلى أن الله سيجعل للذين آمنوا وعملوا الصالحات وُدّا. وقد اختلف المفسرون بالطبع حول معنى "الود" الذي ورد في الآية، وقد جمع الطبري روايات عديدة تفيد بصورة عامة أن الود هنا يعنى أنَّ الله سيحبهم، وسيجعل لهم حبا في قلوب أهل الإيمان.[٢٤] ثم يأتي الزمخشرى فيستعيد المعنى نفسه ولكنه يزيده تفصيلاً، فيقول: "سيحدث لهم في القلوب مودة، ويزرعها لهم فيها من غير تودد منهم، ولا تعرض للأسباب التي تُوجب الود، ويكتسب بها الناسُ مودّات القلوب؛ من قرابةٍ أو صداقةٍ أو اصطناعٍ بميرةٍ أو غير ذلك، وإنما هو اختراعٌ منه ابتداء، اختصاصاً منه لأوليائه بكرامةٍ خاصة، كما قذف في قلوب أعدائهم الرعب والهيبة،إعظاما لهم وإجلالا لمكانتهم."[٢٥] وهذه إضافة جليلة للمعنى السابق، فكأن الزمخشرى يعيد علينا مفهوم "التآلف القلبي"،

[٢٤] الطبري، أبو جعفر. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، ج٩، ص١٦٥-١٦٦. وقد نسب الطبري هذا الرأي إلى ابن عباس ومجاهد وجريج.

[٢٥] الزمخشرى. **الكشاف**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٠. ومما تجدر ملاحظته هنا أن الرّازي وهو يفسر هذه الآية استعاد قول الزمخشرى بنصه ولكنه لم يشر إليه، وإنما نسب الرأي إلى "الجمهور"، ثم أورد رأياً مخالفاً في معنى "الود" نسبه إلى أبي مسلم، مفاده أن الود هنا يعني أن الله سيهب لهم ما يحبون، لا أنه سيجعل الآخرين يحبونهم، لأنه كيف يصح القول الأول مع علمنا، بحسب رأى أبي مسلم، بأن المسلم المتقي يبغضه الكفار وقد يبغضه كثير من المسلمين، كما أن مثل هذه المحبة قد تحصل للكفار والفساق أكثر، فكيف يمكن جعلها إنعاما في حق المؤمنين؟ وقد أجاب الرازي على هذه الاستشكالات بقوله إن المراد في الآية أن الله سيجعل لهم محبة عند الملائكة والأنبياء. وهذا رد غير كاف في تقديري. انظر:

- الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م، ج١١، ص٢٥٦.

الذي وردت الإشارة إليه في سورة الأنفال، وهو تآلف يوقعه الله تعالى بين المؤمنين، ويُذّكر النبي ﷺ بأنه لو أنفق ما في الأرض لما استطاع أن يوقعه؛ ويضيف إليه تآلفا آخر يزرعه الله في قلوب الجماهير المحيطة بالصالحين، فتتكون منه "بيئة حاضنة" للإصلاح من غير حول من الصالحين ولا قوة، ليكفيهم الله بذلك مشقة التودد للناس لاكتساب التأييد والمؤازرة، وليحررهم من الارتماء في أحضان العصبيات القبلية والعشائرية، التي لا يمكن، في نظر بعضهم، أن يتحقق نصرٌ دونها.[٢٦] وبعبارة أخرى فإنَّ هذا قد يعني أن "الشخصية" الإصلاحية ستكون لها جاذبية روحية خاصة أو(كاريزما)، كما أن "النموذج" الإصلاحي ستكون له قوة وجاذبية أكثر من قوة وجاذبية الثروة والعشيرة/القبيلة ونفوذهما. وهكذا فإننا نتحدث عن مستويين للتآلف: تآلف قلبي بين أعضاء النواة القيادية، يجعل منهم نموذجا يشع، ثم تآلف ومودة بينهم وبين البيئة المحيطة تُحْدثُهُما جاذبية النموذج.

### ٢. وراثة الأرض:

أما المفهوم الثاني الذي يترتب على عملية الإصلاح فهو مفهوم "وراثة الأرض"، أو "الاستخلاف فيها". ويجب أن نذكر هنا أن الاقتران بين الصالحين ووراثة الأرض لم يأتِ عرضاً في سورة النور وحدها، وإنما أعيد التأكيد عليه في: ﴿أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّـٰلِحُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥) وقد اختلف المفسرون في ماهية "الأرض" التي سيرثها الصالحون، فذكر الطبري (ت ٣١٠) ثلاثة آراء في تفسيرها، الأول أنها أرض الجنة، والثاني أنها أرض في الدنيا يورثها الله المؤمنين، والثالث أنها الأرض التي وعدها الله بني إسرائيل، لما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَـٰرِقَ ٱلْأَرْضِ

[٢٦] يذهب ابن خلدون في "مقدمته" إلى القول بأن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم. ويستشهد على صحة ذلك بالحديث: "ما بعث الله نبيا إلا في مَنَعة من قومه"، ثم يخلص للقول بأن أحوال الملوك والدول راسخة قوية، لا يزحزحها ويهدم بنائها إلا المطالبة القوية، التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر. ولكنه لا ينكر من ناحية أخرى أن جمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه، ويستشهد بالآية: "لو أنفقت ما في الأرض ما ألفت بين قلوبهم" (الأنفال: ٦٣). انظر:

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٢٤-١٢٦.

وَمَغَـٰرِبَهَا ٱلَّتِى بَـٰرَكْنَا فِيهَا ۖ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُوا۟ ۖ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُوا۟ يَعْرِشُونَ ﴾ (الأعراف: ١٣٧)[٢٧]

وهذه آراء مختلفة ولكن يمكن في تقديرنا التوفيق بينها، كأن يقال إن الفوز "بأرض" الجنة في الحياة الآخرة سيكون من نصيب المؤمنين الذين نهضوا لمهمة الإصلاح في حياتهم الدنيا؛ سواء تحقق لهم فوز فيها أم لم يتحقق، فعدم فوزهم في الدنيا لأسباب موضوعية خارجة عن إرادتهم وقدرتهم لا يعنى خسرانهم في الآخرة. أما الفوز "بالأرض" في الحياة الدنيا فسيكون أيضا من نصيبهم إذا أوفوا بالشروط "الداخلية" من: سلامة القلوب، وتزكيتها، والتآلف والمناصرة، إلخ، وتوفرت لهم المعطيات الموضوعية اللازمة. أما إذا لم يوفوا بتلك الشروط، أو لم تتوفر لهم الظروف الموضوعية، جاز أن تؤول الأرض لغيرهم ممن "يصلحون في الأرض"، حتى ولو كانوا من أهل الشرك. وبهذه الطريقة سيستقيم المعنى الذي يراد تأكيده هنا أن وراثة الأرض (الاستخلاف) هي واحدة من مخرجات الإصلاح؛ سواء كان المصلحون من أهل الإيمان أم من غيرهم، على أن يدرك أن وراثة الأرض والفوز فيها لا يعنيان ضرورة الفوز في الآخرة.

إذن فالإصلاح في الأرض سيكون عاملاً ضرورياً من العوامل المؤدية لوراثتها؛ أيما كان اعتقاد المصلحين. ولكن الإصلاح كما ذكرنا من قبل عملية متعددة الأبعاد، وتقوم، ضمن أشياء أخرى، على "المحافظة" على النظام الصالح الذي وهبه الله للإنسان، سواء تبدى ذلك النظام في الكون الأرضي أو في الجسم الإنساني، أو النفس الإنسانية، أو العلاقات الإنسانية، والإبقاء عليه سليماً نقياً كما أراد له خالقه أن يكون. ولكن مثل هذه المحافظة تستلزم بالضرورة عملية مضادة لقوى الفساد، وهي العملية التي يشار إليها في القرآن بـ"الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر". ويمكن أن تبدأ عملية الأمر بالمعروف حواراً مع الآخر، وترغيباً وتشجيعاً له، ليقترب من القيم الايجابية العليا (المعروف)، وتخذيلاً له من اتباع القيم السالبة (المنكر). أما البُعد الآخر من أبعاد "الإصلاح" فهو بعد ايجابي، لا يكتفي بـ"المحافظة" على المعطى الإلهي وحمايته، وإنما يقوم "بتنميته" وفقاً

---

[٢٧] الطبري. **جامع البيان،** مرجع سابق، ج١٠، ص١٣٨-١٣٩.

للهيئة الصالحة الأولى التي جاء فيها. هذه التنمية يشار إليها في القرآن بمفهوم "التزكية" و"العمران". ولا يخفى أن هناك علاقة كبيرة وواضحة بين هذين المفهومين الأخيرين، ومفهوم الأمر بالمعروف الذي أشرنا إليه آنفاً؛ إذ إنَّ عملية الإصلاح كلها تبدأ بخطوة أولى هي "تزكية" النفس؛ إذ تقترب النفس الإنسانية من خالقها المتعالي، فتستجيب لأوامره ونواهيه، بأن تستبطنها وتتفاعل معها، غير أن التزكية ليست عملية "باطنية" منعزلة، وإنما هي عملية "تفاعل" في باطن النفس و"مُفاعلة" في داخل المجتمع؛ ومن خلال الـمُفاعلة مع الآخرين يكافح الفرد المؤمن ويأمل أن يطهر نفسه، ويتخلص من أمراضه الشخصية التي تثقل قلبه، ويغلق في الوقت ذاته مسالك الشر والفساد، وبصد الآخرين عنها. والنتيجة المتوقعة لمثل هذه العملية هي عمران وتنمية، سواء كان عمرانا على مستوى الفرد، أو على مستوى المجتمع، أو على المستويين معا.

ولكن ينبغي أن نلاحظ هنا أن دور المصلح في هذه الحالات سيكون في غاية الصعوبة؛ إذ إنه يريد أن "يحافظ" على ما هو صالح، ولكنه لا يريد في الوقت ذاته أن يلتزم بكل ما يريده "المحافظون"، كما يريد من ناحية: أن "يغير" الواقع الفاسد، ولكنه لا يريد من الناحية الأخرى أن يلتزم بكل ما يريده "الثوريون".[٢٨]

## خامساً: من المفهوم إلى النظرية

مع اقتراب بحثنا من خواتيمه، ننعطف لبيان مسألة في المنهج، تتعلق بقضية المفهوم والنظرية؛ إذ يذهب بعض المفكرين إلى أنّنا لا يمكن أن نتعرّف على معنى المفهوم بصورة مستقلة عن النظرية التي تولّد المفهوم في إطارها.[٢٩] وهذا قول يصدق جزئيا، ولكنه يظل محل إرباك وحيرة؛ إذ إن "النظرية" ذاتها لا يمكن بناؤها إلا من خلال مفاهيم أساسية يتم تحديدها وتبيين معانيها بصورة مستقلة. غير أنه يمكننا، للخروج من مثل هذا الدّوران، أن

[٢٨] يرى هنتنجتون أن المصلح سيجد نفسه مضطراً للقتال في جبهتين أو أكثر من ذلك؛ إذ يكون أعداؤه في إحدى الجبهتين هم أصدقاؤه في الجبهة الأخرى. راجع:

- Huntington, opt. p344.

[29] Heath, P.L. "Concepts," in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan, 1996, vol.1,p.180.

نقول إنه لا يحقُّ للمفكر أن يقوم بتعريف مفهوم ما دون أن يكون لديه إطار نظري عام، يفترضه افتراضاً ويسير عليه حتى تكتمل البرهنة عليه لاحقا، أو التخلي عنه إذا تعذّر البرهان.

وفي محاولتنا الراهنة لاستكشاف معنى مفهوم الإصلاح كما ورد في القرآن الكريم، رأينا أن ندقق النظر في النص القرآني علّنا نجد إشارات هادية تدلنا على إطار نظري عام، أو رؤية كلية نستهدي بها في التعرّف على مفهوم الإصلاح. وما وجدنا لم يكن إشارات أولية فحسب، وإنما وجدنا تعريفات إجرائية يُحدد فيها الموصوف بدقة، فرأينا أن تلك التعريفات هي ما يمثل المعنى القطب لمفهوم الإصلاح، الذي يومئ بدوره إلى معان جانبية تزيد المفهوم وضوحاً. وباتباعنا للصيغ المجازية التي تضمنتها هذه الأوصاف، وجدنا الأمر كما تصورنا تماماً. فتأكد لنا أن تعريف "الإصلاح" الذي انتهينا إليه يتخذ موقعاً مكيناً في إطار رؤية قرآنية أكثر عمقاً وأبعد مدى؛ رؤية يتداخل فيها تصور النفس الإنسانية مع تصور للكون مع تصور للمجتمع. كما اتضح لنا أيضاً من خلال هذه الرؤية القرآنية أن التعددية هي ظاهرة عامة تفصح عن نفسها في سائر مستويات الوجود، من وجود فيزيائي إلى وجود نفسي إلى الوجود الاجتماعي. فكل هذه عوالم متداخلة، وفي كل منها توجد قوى متعارضة، وطاقات متقابلة، وفاعلين من أنواع شتى. ولن نصل إلى حالة "الإصلاح" إلا حينما يقام الميزان بالقسط بين هذه العناصر المتصارعة، أما إذا اختل الميزان فإن الحصيلة ستكون هي الفساد بعينه.

وبناء على ما سبق، فقد صار في مقدورنا الآن، أن نقوم بمحاولة أخيرة لتطوير نسق من المقولات (أو قل نظرية من ذوات المدى المتوسط)،[٣٠] يمكن من خلالها أن نحلل الشبكة المركبة من العلاقات الاجتماعية والسياسية، وأن نفهمها بصورة أفضل.

---

[٣٠] كان (ميرتون) هو أول من تحدث في أواخر الأربعينات من القرن الماضي عن "نظريات المدى المتوسط"، وكان في ذلك يعارض العلماء الاجتماعيين من أصحاب "النظريات العظمى"، وعلى رأسهم بارسونز (Parsons)، الذين كانوا يجتهدون في إنشاء نظرية عظمى تحيط بالظاهرة الاجتماعية من كل جوانبها وتفسّرها. وقد اعترض ميرتون على ذلك التوجه؛ إذ رأى أنه حتى لو أمكن التوصل لمثل هذه النظرية فإنها ستكون على درجة قصوى من العمومية والتجريد، وسيكون البون بينها وبين الوقائع الجزئية للظاهرة بعيداً، وسيكون من المتعذر إخضاعها للتجربة والاختبار. وتأسيسا على هذا فقد دعا ميرتون للاكتفاء بما سماه "نظرية المدى المتوسط"، التي تتكون من مجموعة

ونود فيما يلي أن نصوغ هذه الافتراضات التوجيهية الأربعة لتكون نواة للنموذج الذي نقترحه:

١. إن "تفاعل" ما هو روحي (سواء كان قيمة أخلاقية، أو نزعة عرفانية، أو محبة ربانية) مع ما هو طبيعي (سواء كانت طبيعة فيزيائية أو نفسية) هو الخطوة الأولى في عملية "الإصلاح"، مع ملاحظة أن هذا "التفاعل" يستلزم "عِلْما" بنظام الروح والطبيعة والأخلاق.

٢. إن "استبطان" المثل الروحية/الأخلاقية سيولّد حراكاً في داخل النفس تصطرع فيه دوافع الهوى ونوازع الحق، مما يتطلب الشروع في عملية المراقبة والتزكية لتتم عملية الضبط والتطوير النفسي، التي إن تمت بنجاح فستقود إلى بروز شخصية ناضجة يتفوق فيها الحس الاجتماعي على الأنانية الفردية، ويعلو فيها الولاء الأخلاقي على الولاء الأهلي.

٣. إن عملية "التزكية" هذه لا تحدث في فراغ، وإنما تتم في إطار التفاعلات الاجتماعية، لتدفع في المحصلة النهائية باتجاه "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ليعملا معاً في اتجاه تنمية البيئة المادية والاجتماعية المحيطة وتعميرها؛ أي في اتجاه العمران. وإن المنكر الأكبر هو الإفساد في الأرض، سواء بالاستحواذ عليها من دون الآخرين، أو تدميرها، أو اتخاذها وسيلة للاستكبار والطغيان.

٤. أولئك الذين ينخرطون في اكتساب المعرفة الحقّة ونشرها (العلماء والمثقفون)، وأولئك الذين يشتغلون بتشذيب النفوس وضبط مساراتها (الآباء والتربيون)، وأولئك الذين ينتدبون أنفسهم لإقامة العدل، فيأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر (المشرّعون، والقضاة، والمرشدون والناشطون الاجتماعيون)، وأولئك الذين يتفرغون لرعاية الحرث والنسل (الفلاحون وخبراء الزراعة والبيطرة والطب والأغذية إلخ)، هؤلاء جميعا هم جنود

من الافتراضات التوجيهية، لتمثل جسرا بين النظرية العظمى والوقائع الجزئية للظاهرة. ومما يميز "نظرية المدى المتوسط" أنه يمكن إخضاعها للتجربة والاختبار. لتفاصيل أوفى في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى:

- Merton, R. K. *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press, 1968, 39-40.

العمران، وهم الذين غالباً ما يرثون الأرض إذا وقع تراض وتآلفٌ بينهم؛ وسيكونون أقدر من غيرهم على التحكم في البيئة المحيطة بهم، وعلى تغييرها، وذلك لقدرتهم على إدخال نماذج "صالحة" من السلوك.

إنَّ هذه المقولات الأربع، التي تتمركز حول مفاهيم العلم، والتزكية، والأمر بالمعروف، والتنمية ستشكل باعتقادنا نموذجاً للإصلاح. وتشغيل النموذج سيمكننا في فترة مبكرة من التعرُّف على مواطن الخلل في المؤسسات التربوية، والتشكيلات الاجتماعية والسياسية، وسيدفعنا لنراقب بدقة أنواعاً معينة من العلاقات، كما سيمكننا من توقع مسارات جديدة لما بين يدينا من حوادث. إنه سيرينا على سبيل المثال أن هناك علاقة قوية بين عملية التزكية الباطنية وعملية العمران الظاهرية، وأن المعرفة الموضوعية المتراكمة، سواء كانت معرفة عن الكون أو النظام الأخلاقي أو الديني، لن تتحول إلى فعل اجتماعي نافع (أي تنمية)، ما لم تتصل بالباطن بطريقة أو بأخرى.[٣١] وكما أن النموذج يساعدنا في توقع بعض الأمور التي لم تقع بعد، فإنه سيساعدنا كذلك في إعادة تفسير بعض الوقائع التاريخية، فتتغير تبعاً لذلك رؤيتنا للماضي. يضاف إلى هذا أننا كلما قمنا بـ"تشغيل" النموذج، صار في مقدورنا أيضا أن "نختبر" صحة النتائج التي يقودنا إليها، كأن نقارنها بالحقائق الموضوعية المتوفرة لدينا من مصادر أخرى، أو نبحث عن شاهد من العقل والتجربة يناقضها.

**خاتمة:**

حاولت هذه الدراسة جمع مادة ذات علاقة بمفهوم الإصلاح، وتحليل هذه المادة، وتركيب نموذج تفسيري مقترح، يمثّل ما نرجو أن يكون إضافة نوعية في هذا المجال. وقد يكون من المناسب أن نسلط الضوء على بعض النتائج الأساسية التي تراءت لنا من خلال هذا البحث.

---

[٣١] نقصد بهذا أن نقول إن للتنمية مكونا "روحيا"، وإنها ليست عملية "ميكانيكية" فحسب؛ إذ نتوقع مخرجات معينة متى ما توفرت المدخلات. وبالطبع فان المكون الروحي هذا توفره وتغذيه البيئة الاجتماعية والثقافية الحاضنة، من قيم الالتزام والتجرد والصبر والإبداع.

النتيجة الأولى: أن الفساد الظاهري الذي يتبدى في الأرض والمجتمع، ما هو إلا مظهر خارجي لفساد آخر أشد خطورة يصيب القلب فيقطعه عن مصدر الطاقة والنور، ويعطّل وظائفه، أما الإصلاح فهو عملية مضادة يقوم بها القلب "الموصول" بتحرير النفس من الهوى، وتزكيتها وضبط مسارها لتقوى على مقاومة الفساد الخارجي ومحاصرته، فهناك تلازم بين المرض القلبي والفساد في الأرض، ولا يزول أحدهما إلا بزوال الآخر.

والنتيجة الثانية أن المجتمع لا يتكون من كتلة أحادية مغلقة من البشر، فكما أن هناك تعددية في الكون، وكما أن هناك ثنائية في النفس البشرية، فهناك تعددية في المجتمع. فالمجتمع يتكون من خليط من الجماعات التي يمكن أن تتقاطع أو لا تتقاطع، كما يمكن لها أن تتعايش في سلام، أو تتجانس، أو تتعاون، أو تتقاتل ضد بعضها بعضاً حتى تتلاشى. فالنزاعات والتناقضات الداخلية جزء لا يتجزأ من المجتمعات الإنسانية، وذلك على المنوال نفسه الذي توجد به في النفس الإنسانية والكون الطبيعي. وما لم يتم التراضي على قيم أساسية، وما لم تبرز للسطح نواة صلبة من القيادة، وما لم ترسخ مؤسسات رئيسة في المجتمع، فإنَّ الحد الأدنى من الاستقرار الاجتماعي سيتآكل.

والنتيجة الثالثة هي أن الولاء الأعمى للأهل والعشيرة، والتكبر العرقي مصدران من مصادر الفساد، وسيفضيان إلى النزاع الاجتماعي، وأنه إذا تركت مثل هذه النوازع والولاءات بلا رادع من قيم أخلاقية أو رقيب من تعاليم دينية، فإنها ستتطور لا محالة في اتجاه العنف العرقي المدمّر.

أما النتيجة الرابعة فهي أن الزيجات المنهارة، والأسر المحطمة تمثل مصادر محتملة للغبن الاجتماعي (أو التخريب والفساد المتعمد)، وأنَّه إذا لم تعامل العناصر الضعيفة في المجتمع (اليتامى والأرامل ونحوهم) بالعدل والإنصاف، وإذا لم يتم إدراجهم بصورة مناسبة في النسيج الاجتماعي، فإنَّ السلم الاجتماعي سينهار. وثمّة تكلفة اجتماعية باهظة لانهيار مؤسسة الأسرة، وضحايا الأسر المفككة قد يتحولون إلى نظم تحتية تتغذى منها جماعات العنف العرقي، أو ينخرطون في شباك الجرائم المنظمة، أو فيهما معاً، فيرتد كل ذلك خراباً وتدميراً على المجتمع.

ويمكننا بناء على ما سبق أن نتقدم خطوة أبعد في هذا الاتجاه فنستخلص أن مفهوم "الإصلاح" في القرآن يتخذ معنى الانخراط في عملية متواصلة من إقامة نظام اجتماعي عادل، ثم حمايته وتطويره من خلال بناء الثقة وصناعة السلام، و"المصلح" في هذا السياق هو من ينخرط في عمليات بناء الثقة ومؤسسات السلام، وهو بالضرورة شخص متحرر من الهوى على المستوى الفردي، و"تكاملي" على المستوى الاجتماعي.

على أنه من المفيد أن نذكر في هذا السياق ما تأكد لنا من خلال هذا البحث أن هناك "مصلحا آخر"، لا ينتمي لعقيدة الإسلام، ولكنه مع ذلك ينخرط بطريقته الخاصة في "برامج" الإصلاح المتنوعة؛ من رعاية للبيئة، ومناهضة للحروب، ومكافحة للفقر والمرض والجهل، ومطالبة بالعدل الاجتماعي، ومكافحة للفساد، ومقاومة للظلم والاستبداد، ومناصرة للمرأة، وحماية لحقوق للطفل. فهذا يُعدّ وفقاً لما تقدم من نقاش، من "المصلحين" الذين ينبغي للمسلم "الصالح" أن يسعى لمناصرته والتحالف معه، فهو وأمثاله يمثلون البعد الإنساني لمشروع الإصلاح الإسلامي؛ إذ إنَّ هذا الأخير مشروع عالمي، ويوجد فيه بلا ريب مكان لغير المسلمين.

يضاف إلى ما سبق أن "النواة الصلبة" التي تضم عدداً من الأفراد الخيرين، الذين يجسدون القيم الأخلاقية العليا، ويصرون رغم كل الصعاب على مقاومة الشر وتعظيم الخير، قد يواجهون معارضة قوية من القوى الاجتماعية والسياسية الأخرى، التي يستفيد بعضها من وضع الفساد الراهن، فتريد المحافظة عليه بأي ثمن، كما قد يجدون معارضة من القوى "الثورية" التي تروم تحطيم الوضع الراهن برمته، ولا ترى في محاولات إصلاحه إلا عرقلة أو إبطاء للثورة الكاملة. ولكن مما يهون هذه الصعاب هو وعد من الله أن يكون معهم، ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٦) وأن يجعل لهم ودا، وسيورثهم الأرض. إن ظهور هؤلاء على مسرح الحياة هو خطوة ضرورية لأي عملية إصلاح.

أما النتيجة الأخيرة فهي أن هذه النواة القيادية التي تقود عملية الإصلاح ليست هي ذاتها معصومة عن الخطأ، وليست محصنة ضد النزاع الداخلي، ولذلك يتوجب عليها أن

تتزود بقدر عال من الصدق والشفافية، وأن تكون مهيأة بصورة مستمرة لنقد الذات، وتصويبها وإصلاحها.

ولا يفوتنا أن نذكر أخيرا أن هذا البحث قد يفتح الباب لإجراء بحوث أخرى تجيب على ما طرح من أسئلة؛ وذلك مثل السؤال عن طبيعة القوى الاجتماعية الجديدة التي يمكن أن تتولد عن الأفكار الإصلاحية، أو القوى الاجتماعية المتنفذة التي يمكن أن "تحتضن" أفكار الإصلاح، أو تناهضها، وكيفية التواصل والتآلف بين المصلحين، وتفادي "الانشقاق" الدّاخلي، وكيف ستكون العلاقة بينهم وبين التكوينات الاجتماعية المتمكنة (العشائر والقبائل ونحوها)، أو بينهم وبين القوى الخارجية المتربصة؟

كما لا يفوتنا أن نشير إلى أنه يمكن في ضوء هذا البحث أن يُفتتح حقل جديد في الدّراسات السياسية المقارنة، أو النظم الإسلامية، تحت عنوان: "الحركات الإصلاحية: دراسات مقارنة"، يتجه الباحثون فيه لجمع معلومات تجريبية ميدانية، عن "مشاريع" إصلاحية (ناجحة أو فاشلة) وقعت في تاريخ المسلمين، وذلك كأن تجرى دراسة عن طبيعة المشروع الإصلاحي الذي قام به "الحاكم العالم" عمر بن عبد العزيز، في داخل النظام الأموي، أو ذلك الذي قام به العالم الصوفي أبو حامد الغزالي، في داخل البني النفسية والفكرية للمجتمع المسلم، أو الذي قام بها شيخ الإسلام ابن تيمية، أو الذي قام بها الشيخ شاه ولى الله الدّهلوي، أو الإمام محمد عبده في العصر الحديث، لنتعرّف على مكونات "الرؤية/النموذج" التي جعلت هؤلاء المصلحين يحسون أكثر من غيرهم بالأزمة، وللتعرف بصفة خاصة على الكيفية التي صار بها "المكون الروحي" لدى أولئك المصلحين محركاً ودافعاً للفعل الاجتماعي والسياسي، وليس منقطعاً عنه كما تصور بعضهم. وللتعرف أيضاً على طبيعة "الفساد" الذي نهضوا لإصلاحه.

٧٢
السنة الثامنة عشرة
صيف ٢٠١١ م / ١٤٣٢ هـ






تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

## ملف العدد
## إشكالية المنهج في الدراسات الإسلامية

- الملف: رؤية ومدخل
- المنهج الفلسفي.. منهج التّعقل عند الفارابي
- المنهج التاريخي.. منهج قراءة الخبر عند البيروني
- المنهج الصوفي.. منهج الكشف والتجربة الأنطولوجية
- منهج الهجرة إلى اللَّه في القول الصوفي
- المنهج العرفاني.. العقل ومكانته في المنهج العرفاني
- المنهج الأدبي.. منهج جمالية تلقي النص الأدبي

- كـتـب:
قراءة نقدية لمنهج البحث في المصنف الأصولي المعاصر «من النص إلى الواقع»

- نــدوة:
مؤتمر دولي لتكريم الشهيدين الأول والثاني: رائدي الفقه والإصلاح

# النبوة في القرآن الكريم:
# دراسة في التأصيل المقاصدي والحاجة البشرية

**محمد خازر المجالي** *

**سليمان الدقور** **

**الملخص**

يتناول هذا البحث دراسة "النبوة" من حيث مفهومها ودلالات ورودها في الاستعمال القرآني، مقارنة بمصطلح "الرسالة".ويقوم على دراسة هذا الاستعمال القرآني مؤصلاً المقاصد العامة الكلية التي رسمها القرآن لدور النبوة، وما يتصل بها من علائق الوحي، ومدى حاجة الناس إلى إرث هذه النبوة، ومحاولة ربطها بواقعنا المعاصر للكشف عن مقاصد شرعية ترشد إلى أهمية تمسك المسلم والناس جميعا بالوحي.

ويسعى البحث إلى الكشف عن مقاصد القرآن الكريم الأساسية في حديثه عن النبوة وأثرها، وبيان أهمية النبوة ودورها في تحقيق صلة إيمان الخلق بالخالق، وإثبات مدى حاجة الناس جميعا إلى النبوة في أثرها المتعلق بوحي القرآن والسنة.

**الكلمات المفتاحية**: النبوة، الوحي، الرسالة، مقاصد النبوة، مقاصد الوحي، الحاجة إلى النبوة.

**Prophethood in the Qur'an: A Study on building foundations of Intents and Human Need**

**Abstract**

This article discusses ‘Prophethood’, its concept and meanings given to it in the Qur'an in comparison with the concept of "Message". The study takes into consideration the general intents which the Qur'an has put forth for the role of Prophethood and its relation to revelation, and to what extent people are in need of the legacy of Prophethood. The article highlights Qur'an’s basic intents when talking about Prophethood, clarifies its importance in strengthening the bond with the Lord, and demonstrating the real need for Prophethood in the revelation of Qur'an and Sunnah.

**Keywords:** Prophethood, Revelation, Message, Prophethood intents, the need for Prophethood.

---

* أستاذ التفسير وعلوم القرآن، عميد كلية الدراسات العليا- الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني: mkmajali@hotmail.com

** أستاذ التفسير وعلوم القرآن المساعد،كلية الشريعة- الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني: s.dgoor@hotmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢/١١/٢٠١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٧/٥/٢٠١١م.

**مقدمة:**

الوحي مسألة مهمة في كل الأديان، ويُعَدُّ الإيمان به ركنًا أساسيًا في الاعتقاد. وهو الوسيلة التي من خلالها يبلِّغ الله رسالَته للناس، ويقيم عليهم الحجة به، وهو صلة السماء بالأرض، ورحمة الله ولطفه بعباده، وبهذا يمكننا إدراك أهمية الوحي للإنسانية كلها، وأهمية ما يتصل به من قيم الرسالة والنبوة.

وحاجة الناس إلى الشريعة تفوق حاجتهم إلى الطعام والشراب، يقول ابن القيم: "حاجة الناس إلى الشريعة ضرورية فوق حاجتهم إلى كل شيء، ... لأنَّ غاية ما يقدر في عدم التنفس والطعام والشراب موت البدن وتعطُّل الروح عنه، وأما ما يقدر عند عدم الشريعة ففساد الروح والقلب جملة وهلاك الأبدان، وشتان بين هذا وهلاك البدن بالموت، فليس الناس قط إلى شيء أحوج منهم إلى ما جاء به الرسول ﷺ، والقيام به، والدعوة إليه، والصبر عليه، وجهاد من خرج عنه حتى يرجع إليه، وليس للعالَم صلاح بدون ذلك البتة، ولا سبيل إلى الوصول إلى السعادة والفوز الأكبر إلا بالعبور على هذا الجسم."[1]

فالوحي والنبوة هما الوسيلة التي أراد الله بهما تبليغ البشرية دينها ومنهج حياتها، لتسير في هذه الحياة على هدى ونور، بلا تخبط ولا ضلال، وصدق الله العظيم وهو يبين مهمة رسوله محمد ﷺ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ۝٤٥ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا ﴾ (الأحزاب: ٤٥-٤٦). وحتى ندرك أهمية النبوة وحاجة البشرية إليها، ذكر لنا القرآن الكريم كثيراً من الأمور التي تشكِّل معاً مقاصد الوحي والنبوة ومدى حاجة الناس إليهما، ولكننا لا نتحدث عن حاجتنا إلى وحي جديد أو نبوة جديدة، فقد اكتمل عقدها بمبعث محمد ﷺ، ولكننا نتحدث عن حاجتنا إلى إرث هذه النبوة، وإدراك فلسفتها ودورها ومقاصدها التي تحدد وجهة الإنسان، قال تعالى: ﴿ وَلِكُلّٖ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ أَيۡنَ مَا تَكُونُواْ يَأۡتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴾ (البقرة:١٤٨) وتصنع له شاكلته ﴿ قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِمَنۡ هُوَ أَهۡدَىٰ سَبِيلٗا ﴾ (الإسراء: ٨٤) وهذا ما سنلقي عليه الضوء في بحثنا هذا إن شاء الله.

---

[1] ابن قيم الجوزية. **مفتاح دار السعادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م، ج٢، ص٢.

وقد اتبعنا المنهج الاستقرائي لاستقراء آيات القرآن الكريم المتعلقة بالموضوع، والمنهج التحليلي في فهمها والنظر فيها، ثم مناقشة هذه النقاط ومحاولة ربطها بواقعنا البعيد عن المنهج الإلهي، وسلكنا كذلك منهجاً استنباطياً في الكشف عن مقاصد شرعية ترشد إلى أهمية تمسك المسلم بل الناس جميعًا بالوحي الإلهي، ثم تبويبها بحسب ما ترشد إليه من أمور حول مقاصد الوحي والنبوة، لتحديد معالم الطريق الذي يقود إلى بر الأمان، لا في الدنيا فحسب، بل في الحياة الباقية القادمة.

وقد يكون من اللافت لانتباه القارئ الكريم أنَّ موضوع النبوة وما يتصل بها هو من الموضوعات التي كثر تناولها وتعددت فيها المؤلفات، والناظر في المكتبة الإسلامية يجد ذلك واضحاً جلياً.

غير أنَّ ما يجب تأكيده هنا لصالح إبراز قيمة هذا البحث فيما يعطيه من بعد جديد في خدمة هذا الموضوع أنَّ الدراسات السابقة على تنوعها وقيمتها الكبيرة، فإنّها تشكل بُعداً تأصيلياً في أطر الدراسات العقدية أو الفكرية أو الفلسفية في سياقاتها العامة والخاصة، وقد كانت صلتها بالقرآن الكريم صلة الاستدلال أو الاستنباط، وهو ما يمثِّل علاقة المدلول بالدليل. في حين يحرص هذا البحث على استجلاء المنهج القرآني فيما يرسمه من حدود الدلالات المقاصدية للنبوة، وما يتصل بها من علائق الوحي. وهذا ما نعتقد أنه يعطيه قيمة علمية جديدة تضاف إلى تلك الجهود السابقة على فضلها ومكانتها.

ولأنَّنا نريد البحث في المقاصد القرآنية العامة التي ذكرها لهذا الغرض، فقد وجدنا من المناسب توحيد هذه المعاني جميعها في معنى واحد جامع لها وهو "النبوة"، ذلك أنه ليس من غرضنا الوقوف مع الوحي أو الرسالة أو النبوة كاصطلاحات متفردة ودراستها في الاستعمال القرآني، إنما المراد بيان المقاصد الأساسية لما أشرنا إليه في هذا البحث. ومع هذا فإننا سنفرد مبحثاً في استعمال القرآن لمفردة "النبوة" ومواردها القرآنية، وعلاقتها بمفردة "الرسالة"، بقصد التأصيل للاستعمال القرآني.

## أولاً: "النبوة" و"الرسالة" المفهوم والدلالات القرآنية

### ١. في الدلالة اللغوية والشرعية:

كثيراً ما نجد اختلافاً في تحديدات العلماء لمعنى النبوة والرسالة، وباعث ذلك هو الاختلاف في تحديد الدلالات اللغوية من جهة، والدقة في تحديد الاستعمال القرآني لهاتين المفردتين من جهة أخرى.

فالنبوة مأخوذة من النَّبَأ، وهو الخبر، ولذلك فقد وردت في كلمة (نبي) قراءة أخرى بالهمز (نبيء)،[٢] وقيل هو الأصل، ومن هنا فالنبيّ مُخْبِرٌ ومُخْبَر: فهو مُخْبِرٌ عن الله أمره ووحيه، قال تعالى: ﴿نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (الحجر: ٤٩) ومُخْبَرٌ بمعنى أن الله أخبره، قال تعالى: ﴿قَالَتْ مَنْ أَنۢبَأَكَ هَٰذَا ۖ قَالَ نَبَّأَنِيَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ (التحريم: ٣).

وقيل بأن هذه الكلمة مشتقة من النبْوَة؛ أي الرفعة أو المكان المرتفع من الأرض، فسمي نبيًا لرفعة محله عن سائر الناس المدلول عليه بقوله سبحانه: ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ (مريم: ٥٧)، فالنبوة والنباوة الارتفاع، وكلا المعنيين مناسب للمعنى الاصطلاحي وهو: اصطفاء الله عبدًا من عباده بالوحي إليه.[٣]

أما الرسالة فهي من الإرسال الذي هو التوجيه، قال تعالى حاكياً عمّن أرسلتهم ملكة سبأ: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ٣٥) فالرسل سمّوا

---

[٢] وهي قراءة نافع بالهمز، انظر هذه الكلمة حيثما وردت في القرآن، في كتب القراءات ومنها:
- راجح، محمد كريم. القراءات العشر المتواترة، المطبوع بهامش القرآن الكريم، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٧م. انظر الآيات الكريمة الآتية: (البقرة: ٢٤٦)، (آل عمران: ١٤٦، ١٦١)، (المائدة: ٨١).

[٣] الأصفهاني، الراغب. **المفردات في غريب القرآن**، بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٩٩٨م، ص٤٨٢. انظر أيضاً:
- ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٨م، ج٦، ص٣٦١.
- حبنكة، عبد الرحمن حسن. **العقيدة الإسلامية وأسسها**، دمشق: القلم، ط٧، ١٩٩٤م، ص٢٦٦.
- الأشقر، عمر سليمان. **الرسل والرسالات**، عمّان: النفائس، ط٥، ١٩٩٤م، ص١٣.
- بناني، سميرة عبد الله بكر. **جهود الإمامين ابن تيمية وابن القيم في دحض مفتريات اليهود**، مكة المكرمة: أم القرى، ط١، ١٩٩٧م، ص٣٦٧.

بـذلك لأنهـم وُجِّهـوا مـن قبـل الله تعـالى: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾ (المؤمنون: ٤٤) وهـم مبعوثون برسالة معينة مكلَّفون بحملها وتبليغها ومتابعتها.[٤]

## ٢. في الفرق بين النبي والرسول:

وسوف نعرض هنا صورة توصيفية لخلاصة ما ذكر في معنى اللفظتين لنحدد بعد ذلك العلاقة بينهما في ضوء الاستعمال القرآني. يقول الدكتور حسن عتر: "اختلف العلماء في الفرق بين الأنبياء والرسل على قولين رئيسيين:

أحدهما: أنه لا فرق، فالنبي رسول، والرسول نبي؛ إذ الرسولُ مأخوذ من تحمُّل الرسالة والنبي مأخوذ من النبأ. ولعل أصحابَ هذا الرأي نظروا اليهما من جهة اللغة فحسب، فعدُّوا الرسول اسم مفعول والنبي اسم فاعل، فلم يجدوا فرقاً فسووا بينهما.

ثانيهما: أنهما مختلفان، فإن اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المسميات، وهو الراجح -في نظرنا- ويدل له قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ﴾ (الحج: ٥٢) فإن عطف نبي على رسول يدل على المغايرة بينهما."

وقد انصرف أصحاب هذا الرأي في تحديد الفرق بين النبي والرسول إلى أقوال:

الأول: أن الرسول مَن بعثه الله تعالى بشرع جديد، والنبي يعمّه، ومن بعثه الله لتقرير شرع سابق.

الثاني: أن الرسول من بعثه الله إلى قوم بشرع جديد بالنسبة إليهم، وإن لم يكن جديداً في نفسه كإسماعيل -عليه السلام- إذ بُعِثَ إلى جرهم. والنبي يعمّه ومَن بُعث بشرع غير جديد كذلك.

الثالث: إن الرسولَ من له تبليغ في الجملة وإن كان بياناً وتفصيلاً لشرع سابق. والنبي من أوحي إليه ولم يؤمر بتبليغ أصلاً.

---

[٤] الأشقر. **الرسل والرسالات**، مرجع سابق، ص١٤. انظر أيضاً:
- بناني. **جهود الإمامين ابن تيمية وابن القيم في دحض مفتريات اليهود**، مرجع سابق، ص٣٦٧-٣٦٨.

الرابع: الرسول مِن الأنبياء من جمع إلى المعجزة كتاباً منزلاً عليه، والنبي من لا كتاب له.

الخامس: الرسول من له كتاب أو نسخ في الجملة، والنبي من لا كتاب له ولا نسخ.

السادس: أن الرسول من يأتيه الملك بالوحي يقظة والنبي من يأتيه الوحي ولو مناماً. وهذا يقضي أن بعض الأنبياء لم يوح إليه إلا مناماً فحسب، وهو بعيد ولا دليل عليه.

وذهب جماهير العلماء إلى أن الرسول من أوحي إليه وأمر بتبليغ الأحكام، وإن النبي أعم منه، فيشمل كل من أوحي إليه، سواء أمر بالتبليغ أم لم يؤمر.

فأنت ترى أن النبي والرسول يشتركان في تلقّي الوحي الإلهي. لكن لا يشترط في النبي أن يؤمر بالتبليغ، فالنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق.

ثم اصطلح الدكتور عتر على تعريف خاص به يرى أنه جامع مانع؛ إذ يقول: (الرسول رجل حر كامل العقل اصطفاه الله من ذوي الخُلق القويم فأوحى إليه وأيده بمعجز وأمره بتبليغ شرع). ويصدق هذا التعريف على النبي على أن نقول فيه "سواء أمره بتبليغ شرع أو لم يأمره."

وهذا التفريق هو الحق في رأينا. وهو أسلم الأقوال وأبعدها عن الاعتراضات التي ترد على غيره.[٥] وسنرجئ التعليق هنا إلى حين الانتهاء من بيان الاستعمال القرآني الذي سيجلي لنا المسألة بوضوح.

### ٣. في الاستعمال القرآني:

لما لم يكن من هدف البحث أو منهجه التأصيل الموضوعي للاستعمال القرآني، بما يوجب دراسة جميع الآيات وفق المنهج التحليلي التفصيلي، لاستجلاء دلالات النص في السياق اللغوي الداخلي أو الظرفي الخارجي، فقد اكتفينا في هذا العنوان بالكشف عن الدلالات السياقية الكلية في الاستعمال القرآني لمصطلح "النبوة" و "الرسالة" وذلك وفق التوصيف الآتي:

[٥] عتر، حسن ضياء الدين. **نبوة محمد في القرآن**، حلب: دار النصر، ط١، ١٩٣٧م، ص١٧-١٨ بتصرف.

### أ. النبوة في الاستعمال القرآني:

ورد الجذر (نبأ) في الاستعمال القرآني (١٦٠) مرة في سياقات محدودة وصيغ متعددة تصل إلى(٤٢) صيغة، عدد سياقات هذا الاستعمال (٤) سياقات، وفق الدلالات التالية:

- النبأ بمعنى الخبر ذي الفائدة العظيمة التي يحصل به علم أو غلبة ظن، وورد في (٢٩) مرة في مثل قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ﴾ (يوسف: ١٠٢) وقوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ نَبَؤٌا۟ عَظِيمٌ ﴾ (ص: ٦٧).
- الإنباء والإخبار بالشيء؛ أي تبليغه والإخبار بوقوعه أو حصوله، وورد (٥١) مرة، في مثل قوله تعالى: ﴿ وَنَبِّئْهُمْ عَن ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ (الحجر: ٥١) وقوله تعالى: ﴿نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (الأنعام: ١٤٣).
- كل منبأ رفيع القدر والمكانة، وهو من يبعث بالخبر، وورد هذا المعنى (٧٥) مرة، في مثل قوله تعالى: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن نَّبِىٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ ﴾ (آل عمران: ١٤٦).
- كل منبأ رفيع القدر والمكانة، وهو من يبعث بالخبر، وورد هذا المعنى (٧٥) مرة، في مثل قوله تعالى: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن نَّبِىٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ ﴾ (آل عمران: ١٤٦).
- النبوة التي هي سفارة بين الله وبين ذوي العقول الذكية، وقد ورد هذا المعنى (٥) مرات في مثل قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (آل عمران: ٧٩).

ويظهر لنا من الترتيب الذي جاءت فيه هذه الآيات الخمس المشتملة على "النبوة والكتاب والحكمة" العلاقة المنهجية الوثيقة بين هذه الأركان الثلاثة التي تؤكد حقيقة الوحي والرسالة المتشكلة من: النبوة: التي هي التشريف بالتكليف لتبليغ أمر الوحي. والكتاب: الذي هو مادة الوحي وأحكامه. والحكم: الذي معناه: القضاء على الشيء بالشيء، بأن ذلك محتاج إلى الحكمة والقوة والعزم.

**ب. "الرسالة" في الاستعمال القرآني:**

ورد الجذر (رسل) في الاستعمال القرآني (٤١٨) مرة، في سياقات محددة وصيغ متعددة تصل إلى (٥٣) صيغة، وعدد سياقات هذا الاستعمال (٤) سياقات، وفق الدلالات الآتية:

- البعث بالشيء وهو مقابل الإمساك، وورد هذا المعنى (٣٥) مرة في مثل قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴾ (التوبة: ٣٣).
- والإرسال يكون: للإنسان، وللأشياء المحبوبة؛ كإرسال الملائكة والمطر، وللأشياء المكروهة؛ كإرسال الشياطين. ويكون الإرسال بأمور: بالتسخير؛ كإرسال الريح والمطر. وببعث من له اختيار، نحو إرسال الرسل. وبالتخلية وترك المنع نحو قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ﴾ (مريم: ٨٣)؛ أي خلّى الله بينهم وبين ذلك وتركهم ليفعلوه. والمبعوث نفسه، ورد هذا المعنى (٣٦٨) مرة في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِىٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَٰذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ ﴾ (هود: ٧٧) والمبعوث في القرآن يرد على أنواع عدة: رسل الله، وهم قسمان: الملائكة، والأنبياء. والشياطين. والإنسان نفسه؛ قال تعالى: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ (طه: ٤٧) وقوله تعالى: ﴿ فَأَرْسِلْ مَعَنَآ أَخَانَا نَكْتَلْ ﴾ (يوسف: ٦٣) المخلوقات المسخرة؛ قال تعالى: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا﴾ (المرسلات: ١)
- من قام بالبعث أو أمر به، وورد هذا المعنى (٥) مرات في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴾ (القصص: ٤٥).
- الرسالة التي هي موضوع ما يُبعث به الرسول ومضمونه، وورد هذا المعنى (١٠) مرات في مثل قوله تعالى ﴿ أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنصَحُ لَكُمْ ﴾ (الأعراف: ٦٢).

### ت. أبعاد ودلالات

ورد في الاستعمال القرآني تقرير مفهوم خاص (للنبوة) ومفهوم خاص (للرسالة)، ويظهر ذلك من خلال هذا التنوع وتعدد سياقات كل مفردة من هاتين المفردتين. كما ورد في الاستعمال القرآني أيضاً تقرير مفهوم خاص "للنبي" وكذلك "للرسول". وهناك سياقات محددة تبين أنواعاً للاشتراك بين دلالة هاتين اللفظتين وذلك على النحو الآتي:

- إطلاق لفظ الرسول والنبي: فهناك ممن كلفهم الله بالرسالة وأطلق عليهم اسم "الرسول" فحسب مثل نوح عليه السلام.

- وهناك من أطلق عليه اسم "النبي" فحسب وذلك مثل: يحيى وهارون عليهما السلام.

- وهنالك من أطلق عليه اسم "الرسول" و"النبي" معاً، وذلك مثل: موسى عليه السلام، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مُوسَىٰٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخۡلَصٗا وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا﴾ (مريم: ٥١)، وإسماعيل عليه السلام، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلۡوَعۡدِ وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا﴾ (مريم: ٥٤)، ومحمد عليه الصلاة والسلام، كما في قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ﴾ (الأعراف: ١٥٨).

- إطلاق الفعل "أرسل": في حال إرسال الرسول والنبي، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ (الحج: ٥٢). أو إرسال النبي، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّبِيٍّ﴾ (الأعراف: ٩٤). أو إرسال الرسول، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾ (النساء: ٦٤). فالرسول مرسل، والنبي كذلك مرسل.

وهناك بُعد واضح في دلالة لفظتي "النبي" و"الرسول" في الاستعمال القرآني، يظهر من خلال الاستقراء، ويمكن تحديد ذلك من خلال بعدين اثنين: البعد الأول: أن هاتين الكلمتين إذا افترقتا في موردها في الآيات القرآنية اجتمعتا في معنى واحد هو: من أوحى الله إليه بتبليغ رسالته، وإذا اجتمعتا في سياق واحد افترقتا في المعنى. والبعد الثاني: أن التفريق بينهما في حال الاجتماع يأخذ شكلين اثنين:

الشكل الأول: اجتماعهما في وصف نبي واحد، في سياق واحد ،كما هو الحال في حق "موسى" أو"إسماعيل" عليهما السلام كما في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (مريم: ٥١)، ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ (مريم: ٥٤). فقد وصفا بالنبوة والرسالة، وهذا ليس فيه معنى يفيدنا هنا في توضيح دلالتهما القرآنية.

الشكل الثاني: اجتماعهما في حق شخص واحد، في سياقات مختلفة، كما هو الحال في شأن رسولنا الكريم محمد ﷺ، وهذا هو ما يظهر الدلالة القرآنية في استعمالهما على نحو لافت؛ إذ ظهر من خلال تتبع ما يصل إلى (٣٠) آية في استعمال القرآن لكلمة النبي والرسول في حقه ﷺ وأخذ آيات سورة الأحزاب مثلاً؛ إذ ورد فيها ذكره ﷺ بالنبي (١٧) مرة، فهي أكثر سورة في القرآن استأثرت بذلك، وكذلك لفظة الرسول؛ إذ وردت (١٣) مرة، ظهر أن استعمال القرآن لـ"النبي " يأتي في سياق الحديث عن التشريعات والجوانب التطبيقية للأحكام، في حين يأتي استعماله لـ"الرسول " في سياق الحديث عن التأصيل والتأسيس لدوره ووظيفته ومكانته.

وفي ظلال ما ذكرنا من معنى النبوة والنبي بدلالة المكان المرتفع والنبأ، ندرك جهتها ومصدرها وارتباط الخلق فيها بالخالق، ومدى حاجة الناس إليها؛ إذ خبر السماء من جهة، والسمو والارتقاء بالبشرية من جهة أخرى، وهو الأمر نفسه الذي نلحظه من معنى الرسالة والرسول. وهذا ما نحاول دراسته في بحثنا؛ إذ نفصّل فيما هو قادم أهم ما يمثل حاجة الناس إلى النبوة وأثرها ورسالتها من خلال مقاصدها القرآنية.

## ثانياً: الحاجة إلى النبوة ورسالتها من خلال مقاصدها القرآنية

### ١. النبوة طريق لهداية البشرية إلى الإيمان بالله ولتحقيق الخير والسعادة الحقيقية:

لا شكّ في أنَّ هذه هي الغاية الأسمى والأهم، وهي التي تنطق بها آيات القرآن العظيم؛ إذ مناط التكليف والمسؤولية والمحاسبة إنما يدور على هذه الجزئية في حاجة الناس

إلى النبوة؛ إذ تبصّرهم بعبادة الله وحده، ورد الناس إلى فطرتهم التي فطرهم الله عليها، والعيش في ظل منهج الله كما يريد الله؛ عقيدة وشريعة وأخلاقًا، ظاهرًا وباطنًا، سرًا وعلانية، وهي السعادة الحقيقية في تعلق القلب بالله، وفي عمل الخير ابتغاء وجه الله، وفي أن تكون الحياة كلها لله، وصدق الله: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦٢) لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الأنعام: ١٦٢-١٦٣).

وتتحقق هداية البشرية إلى الإيمان بالله في بُعدين اثنين: البعد الأول: بناء هذا الإيمان من خلال الإرشاد إلى ربوبية الله تعالى وألوهيته؛ فالنظر في ملكوت الله يقود الإنسان إلى التفكر، والتفكر يقود إلى الإيمان الحق الثابت المنبثق عن قناعة تامة. ولعل إرشاد الناس إلى مثل هذه الأمور يُعدُّ من أول مهام الأنبياء عليهم السلام، حين أرشدوا الناس إلى عبادة إله واحد، ولا يمكن أن تكون العبودية للإله إلا بعد معرفة ربوبيته واستشعارها، فهي المسألة التي أرشد الأنبياءُ الناسَ إليها، أنّ من كان هذا صنعه وهذه عظمته وهذه دقة خلقه، أيعقل أن يكون هناك خالق غيره ورب غيره ومعبود غيره؟!

ولعل النظر في بعض الآيات المكية لا سيّما المتحدثة عن الكون وخلقه، والداعية إلى التفكر في إبداعه وعظمته، تسلم الإنسان إلى الاقتناع بهذه الحقيقة الناصعة.

ويمكننا القول إن الصورة بيّنة واضحة أيضًا فيما قصّه الله علينا في القرآن الكريم من قصص الأنبياء في معرض مناقشتهم لأقوامهم في هذا الشأن وإقامة الحجة عليهم.[٦]

ولا بدّ من أن نذكّر هنا بضرورة بناء الصلة بين الإيمان بالله من جهة، والإيمان بالأنبياء والرسل من جهة أخرى، فزيادة على أن النبوة طريق للإيمان، فلا يجوز التفريق بين الله ورسله من ناحية ادعاء الإيمان بالله وجحود أنبيائه ورسله، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (١٥٠) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾ (النساء: ١٥٠-١٥١).

---

[٦] أبو بكر الجزائري، **منهاج المسلم**، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٧٩م، ص٣٥. الدليل الأول.

فالآيتان تتحدثان عن كفر أهل الكتاب من يهود ونصارى حين كفروا بنبوة محمد ﷺ، فكان ذلك كالكفر بجميع الأنبياء والرسل والكتب المنزلة، ومن ثم الكفر بالله تعالى. فهم لم يكفروا في الأصل بكل بالأنبياء والرسل كلهم وبالكتب جميعها، ولكنهم بكفرهم ببعضهم كفروا بالكل؛ لأن المرسِل والمنزِّل واحد وهو الله تعالى. وهم بهذا الإيمان الجزئي قد فرّقوا بين الله ورسله، ومعلوم أن اليهود آمنوا بموسى وكفروا بعيسى ومحمد، عليهم الصلاة والسلام، كما أن النصارى آمنوا بعيسى وكفروا بمحمد عليهما الصلاة والسلام.[٧]

وفي سياق آخر يفيد المعنى نفسه، قال الله سبحانه: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ (الشعراء: ١٠٥)، وقال: ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ (الشعراء: ١٢٣)، وقال: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ (الشعراء: ١٤١)، وقال: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ (الشعراء: ١٦٠)، وقال: ﴿كَذَّبَ أَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ (الشعراء: ١٧٦).[٨] فكل قوم إنما كذبوا رسولهم، إلا أن التكذيب بواحد يُعَد تكذيبًا بالجميع.

أما البعد الثاني فيتحقق في انعكاس هذه التصورات الإيمانية سلوكاً عبادياً؛ فقد بيّن القرآن في كثير من آياته ذلك الخطاب المشترك بين الرسل جميعًا في إرشاد أقوامهم إلى عبادة الله وحده، ومن هذه المواضع قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ (النحل: ٣٦)، وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥). بل بين الخطاب القرآني أن كل رسول أرسل بلسان قومه ليحسن البيان، وهو المقصود الرئيس، يقول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤).

إن للأنبياء ومن تبعهم دورًا مهمًا في ترسيخ العبودية لله، ومن ثم جلب الخير للبشرية وتربيتها، وفي هذا يقول الرسول ﷺ: "إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقًا عليه أن يدل

[٧] الشوكاني، محمد بن علي. **فتح القدير**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، المنصورة: دار الوفاء، ط١، ج١، ص٦٢٤.

[٨] هم قوم أرسل الله إليهم شعيبًا عليه السلام كما بينت الآية التالية: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الشعراء:١٧٧)، ولم يقل ربنا عز وجل (أخوهم شعيب) كما هو الوارد في سياق الحديث عن الأنبياء الآخرين الوارد ذكرهم في السورة، ذلك أن شعيبًا عليه السلام لم يكن منهم في النسب، إنما هو من مدين، ولذلك لما ذكر الله مدين قال (أخوهم شعيب). انظر:

- الشوكاني. **فتح القدير**، مرجع سابق، ج٤، ص١١١.

أمته على خير ما يعلمه لهم، وينذرهم شر ما يعلمه لهم."[٩] وروي عن حذيفة بن اليمان أنه قال: "إن الله بعث نبيه ﷺ فدعا الناس من الكفر إلى الإيمان، ومن الضلالة إلى الهدى، فاستجاب من استجاب، فحيّ من الحق ما كان ميتًا، ومات من الباطل ما كان حيًا، ثم ذهبت النبوة، فكانت الخلافة على منهاج النبوة."[١٠]

ولا شكّ في أن هناك تناسقًا واضحًا في ربط السعادة بالعبادة، ولا بدّ من أن تكون هذه العبادة صحيحة، غايتها سامية، بالتوجه إلى الله سبحانه، ولو كانت العبادة لغيره لكان التردي إلى أسفل سافلين. إن الرسالة السماوية تسمو بالإنسان وتوقظ فيه حس المسؤولية، وما مهمة المعلم إلا الإرشاد والتعليم، يقول ابن تيمية: "والإيمان بالنبوة أصل النجاة والسعادة، فمن لم يحقق هذا الباب اضطرب عليه باب الهدى والضلال، والإيمان والكفر، ولم يميز بين الخطأ والصواب."[١١]

ويقول صاحب المنار: "إن موضوع الرسالة تعليم وإرشاد إلهي يملك الوجدان، وتذعن له النفس بالإيمان، فيكون هداية تزع صاحبها عن الباطل والشر، وتوجهه إلى الحق والخير."[١٢] ويقول: "إن الدين هو الهداية العليا للإنسان التي أفيضت على بعض خواصه وهم الرسل من أفق أعلى من عقله وحواسه، فكانت أستاذًا مرشدًا له فيهما لكيلا يستعملهما فيما يضره في سيرته الشخصية والاجتماعية، وهاديًا له إلى السعادة الأخروية."[١٣]

والحقيقة أن هذه المسألة واضحة في وصف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومنهم نبينا محمد ﷺ فقد قال الله فيه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا

[٩] مسلم بن الحجاج النيسابوري. **الجامع الصحيح**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣م، ح٢٢١، ص١٧٤٣.

[١٠] ابن حنبل، أحمد. **المسند**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٨م، ح٢٣٧٢٥.

[١١] ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **كتاب النبوات**، تحقيق: عبد العزيز الطويان، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٩٩٩م، ص٤٤٧.

[١٢] عبده، محمد، ورضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم، المشهور بتفسير المنار**، بيروت: دار المعرفة، ط٢، ج١، ص٢٢٢.

[١٣] المرجع السابق، ج١، ص٢٢٤، ج٢، ص٢٩٤-٢٩٥، ج٨، ص٢٧٥-٢٧٧.

إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴾ (الأحزاب: ٤٥-٤٦)، وقال: ﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ١٥٠). بل وصف الله إرسال النبي محمد ﷺ على أنه مِنّةٌ من الله عليهم، بعد أن كانوا في ضلال مبين فقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (آل عمران: ١٦٤)، وفي هذا يقول شارح العقيدة الطحاوية معتمدًا على هذه الآية: "إرسال الرسل من أعظم نعم الله على خلقه، وخصوصًا محمد ﷺ."[١٤]

وقال سبحانه عن الرسل: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ (النساء: ١٦٥)، وقال: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٤٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾ (الأنعام: ٤٨-٤٩).

وفي آية جامعة لأمور عدة متعلقة بالرسل وصفاتهم يقول سبحانه: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (البقرة: ٢١٣)، فقد كان الناس على الدين الحق؛ على التوحيد، إلى أن اختلفوا، فعندها بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، ودل على ذلك قوله سبحانه (فيما اختلفوا فيه)،[١٥] ودل عليه أيضًا قول الله في موضع آخر: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ﴾ (يونس:١٩)، ووصف الأنبياء بثلاث صفات: كونهم مبشرين، ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق، وظاهر الآية -كما يقول الرازي- يدل على أنه لا نبيَّ إلا معه كتاب منزل فيه بيان

---

[١٤] ابن أبي العز الحنفي. **شرح العقيدة الطحاوية**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٦، ١٩٨٠م، ص١٦٧.

[١٥] القرطبي، أبو عبد الله. **تفسير الجامع لأحكام القرآن**، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٩٠م، ج٣، ص٣٠-٣٣. انظر أيضاً:

- الرازي، الفخر. **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، بيروت: دار إحياء التراث، ط٢، ١٩٩٩م، ج٦، ص١١.

الحق، طال ذلك الكتاب أم قصر، ودوّن ذلك الكتاب أم لم يدون، وكان ذلك الكتاب معجزًا أو لم يكن كذلك.[١٦]

وفي آية أخرى شبيهة يقول تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)، والبينات هنا هي المعجزات والشرائع الظاهرة، والمراد بالكتاب هو جنسه، فيدخل فيه كتاب كل رسول، أما الميزان فهو العدل؛ أي أمرهم الله بالعدل حين بيّن أسبابه وموجباته.[١٧]

وقد وصف الله الرسالات والكتب بأنها نور وهدى، فالنبوة هي وسيلة تبليغ هذا الخير الإلهي للبشرية، تهدي به، قال سبحانه وتعالى عن القرآن الكريم: ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ۝١٥ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: ١٥-١٦)، وقل مثل ذلك في الكتب المنزلة على سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فقد ورد عن التوراة مثلًا قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ (المائدة: ٤٤)، وقال عن الإنجيل المنزل على عيسى عليه الصلاة والسلام: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ (المائدة: ٤٦)، وهكذا.

ومن أسماء هذه الكتب وأوصافها ندرك -عملياً وبوضوح- أن الأنبياء هم المرشدون القائدون لهذه البشرية إلى بر الأمان، فلم تأت هذه الأوصاف عبثًا، فالنور والهدى يقابلهما الظلام والضلال، والبشرية بحاجة في كل وقت إلى هذه المعاني السامية.

وقد شبه الرسول ﷺ حال الناس معه في استجابتهم لدعوته بقوله: "مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضًا، فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى، إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت

[١٦] الرازي. **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، مرجع سابق، ج٦، ص١٤-١٥.
[١٧] الشوكاني. **فتح القدير**، مرجع سابق، ج٥، ص١٧٥.

كلأ. فذلك مثل مَنْ فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلّم، ومثل من لم يرفع بذلك رأسًا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به."[١٨]

ولا شكّ في أن العلماء قد ركزوا في كلامهم على موضوع العبادة كثمرة لهذا الإرشاد وهذه الهداية، لأن الإنسان عابد على كل حال، فهي الفطرة التي فُطر الإنسانُ عليها بأنه مشدود إلى نزعة وقوة، ولكن بعض الناس لا يهتدون إلى سواء السبيل، فنراهم عابدين لغير الله، أو حيارى، وهذا هو الشقاء بعينه، والضلال المبين، وليس هذا بالشيء الذي يحبه الله للإنسان، إنه يحب أن يراه عابدًا له، ساميًا بمبادئه وأخلاقه وتوجهه، متزنًا في هذه الحياة القصيرة، فائزًا بها وبالدار الآخرة، وهذه هي السعادة الحقيقية التي يطمئن صاحبها لها، ولها آثارها الإيجابية في حياته الدنيا، فضلًا عن الفوز العظيم في الآخرة.

ولو ترك الناس من دون بيان وإرشاد وأوكلوا لأنفسهم، لظلوا في الضلالات بسبب اندفاعهم وراء غرائزهم، فالإنسان يسعى إلى عدة أمور كتحقيق الكمال النفسي بالمعرفة وبلوغ كمال الخلق الإنساني عن طريق الإيمان القلبي بالله وصفاته، والاعتراف اللساني لله بربوبيته وألوهيته، وبلوغ السعادة الدائمة الخالدة بابتغاء مرضاة الله، وهذه كلها لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق نبي مرشد.[١٩]

إن الإقرار بالرسالة هو الذي يجعل هناك ضابطًا لما يريده الله من البشر، كي يتلقى البشر في كل ما يتعلق بالدينونة لله من مصدر واحد.[٢٠]

وثمة مسألة أخرى مرتبطة بالإرشاد، إنها التربية النبوية التي تؤهل الأتباع لقيادة البشرية، فقد حول النبي محمد ﷺ -بالنور الذي أتى به وفي زمن يسير- قومًا غارقين في الأمية والبداوة إلى أساتذة العالم وسادته، وما ذلك إلا علامة واضحة على الفرق بين

---

[١٨] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، المطبوع مع فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دمشق: دار ابن كثير، ط٥، ١٩٩٣م، ح٧٩. انظر أيضاً:
- ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٥.
- مسلم. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، ح٢٢٨٢.

[١٩] حبنكه. **العقيدة الإسلامية وأسسها**، مرجع سابق، ص٢٧١، ٢٧٥.

[٢٠] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، بيروت: دار الشروق، ط١٠، ١٩٩١م، ج٤، ص٥١٠.

منهجي التلقي؛ منهج الله ومناهج العبيد، فمنهج الله، حياة وارتقاء وانقلاب إلى الأفضل والأسمى، وهيهات أن تبلغه مناهج العبيد.

## ٢. النبوة سبيل تأكيد المعجزات الربانية واستمرار المعجزة القرآنية:

ثمة علاقة مشاكلة بين أثر المعجزات ودورها في إثبات صدق الأنبياء من جهة، وحاجة الأنبياء إلى هذه المعجزات الدالة على صدقهم من جهة أخرى، وقد أفرزت هذه العلاقة أهمية المعجزات عموماً ومعجزة القرآن بشكل خاص.

لا شكّ في أن هناك حِكَماً كثيرة وراء المعجزات التي أيد الله بها رسله، وهي أمور خارقة للعادة يجريها الله على أيدي رسله تأييدًا لهم وتكون مقرونة بالتحدي، أن يأتوا بمثلها،[٢١] ولكن هيهات، فإن عجز الناس عن ذلك بينما هؤلاء الأنبياء البشر المعروفون لديكم يأتون بها، لهي العلامة الواضحة أن من وراء هذه المعجزات إله عظيم يريد منهم أن يؤمنوا بهذا الرسول، وبرسالته التي جاء بها من عند الله. يقول بديع الزمان النورسي: "يبين القرآن الكريم أن الأنبياء عليهم السلام قد بعثوا إلى مجتمعات إنسانية ليكونوا لهم أئمة يقتدى بهم، في رقيهم المعنوي، ويبين في الوقت نفسه أن الله قد وضع بيد كل منهم معجزة مادية، ونصّبهم روّادًا للبشرية وأساتذة لها في تقدمها المادي أيضًا؛ أي إنه يأمر بالاقتداء بهم واتّباعهم اتّباعًا كاملاً في الأمور المادية والمعنوية؛ إذ كما يحض القرآن الكريم الإنسان على الاستزادة من نور الخصال الحميدة التي يتحلى بها الأنبياء عليهم السلام، وذلك عند بحثه عن كمالاتهم المعنوية، فإنه عند بحثه عن معجزاتهم المادية أيضًا يومئ إلى إثارة شوق الإنسان ليقوم بتقليد تلك المعجزات التي في أيديهم، ويشير إلى حضه على بلوغ نظائرها...."[٢٢]

والنورسي هنا يتحدث عن العوامل النفسية المصاحبة للإنسان في حال أن تكون هذه المشاهد من معجزات الأنبياء، التي تجري أمامه، ويحاول تقليدها، ولكن هيهات،

[٢١] حبنكه. **العقيدة الإسلامية وأسسها**، مرجع سابق، ص٣٠٠.

[٢٢] النورسي، بديع الزمان. **الكلمات**، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، استانبول: دار سوزلر، ط١، ١٩٩٢م، ج١، ص٢٧٩.

فهي معجزة، ولا شكّ في أن ذلك سيقوده -إنْ أعمَل عقلَه ومنطقه- إلى الإيمان الحق، تمامًا كما هو الحال مع سحرة فرعون والمؤمنين بالأنبياء في كل عصر.

نجد أن من المهم هنا الإشارة إلى أن للمعجزة دورًا مهمًا في تأييد الأنبياء في أداء رسالاتهم، فإضافة لكون النبي مؤيدًا من عند الله، فإن المعجزة تيسر له دعوة الناس والإيمان به؛ إذ الناس مجبولون على حب معرفة الدليل، فإذا عرفوه ساعد ذلك في انقيادهم للنبي، ومن ثمّ أمكن للنبي أن يؤدي رسالته، وإن نظرة على معجزات الأنبياء عليهم السلام لتبين هذه المسألة، وقصة موسى عليه السلام خير شاهد على ذلك.[٢٣]

وثمة نقطة أخرى أشار إليها الميداني، وهي أن كثيرًا من الحقائق العلمية التي لا غنية عنها لإصلاح الناس وتقويم سلوكهم في الحياة، والتي يبلّغها الرسل المؤيدون بالمعجزات للناس لا يمكن للبشر أن يتعرفوا عليها بأنفسهم بالوسائل العادية،[٢٤] وهو يشير إلى أمور الغيب.

ولا شكّ في أن البشرية الآن بعيدة العهد عن معجزات الأنبياء ليؤمنوا، ولم يبق إلا معجزة واحدة هي القرآن العظيم، فهو المعجزة الباقية للرسالة الخاتمة، ولم يكن معجزة حسية مادية زائلة بزوال من جرت على يديه ومن رآها من قومه. وإننا نلمس هذا فيما قاله ﷺ: "ما من نبي إلا وآتاه الله من الآيات ما على مثله آمن البشر، وإنني أوتيت وحيًا، وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة."[٢٥]

فالمعجزة هنا هي بإظهار صدق النبي محمد ﷺ في دعوى الرسالة بإظهار العجز عن معارضته في معجزته الخالدة: القرآن.[٢٦]

والذي نؤكده هنا في هذا المبحث هو أن العلاقة بين المعجزة والنبوة في نبوة محمد ﷺ مختلفة عن غيرها من العلاقات بين الأنبياء الآخرين ومعجزاتهم، فإذا كان الأنبياء محتاجين

---

[٢٣] انظر مثلاً: سورة طه، الآيات: ٢٣-٤٢. وغيرها.

[٢٤] حبنكه. **العقيدة الإسلامية وأسسها**، مرجع سابق، ص٢٧٦.

[٢٥] البخاري. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، ح٤٩٨١. انظر أيضاً:
- مسلم. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، ح٢٣٩.

[٢٦] القطان، مناع. **مباحث في علوم القرآن**، الرياض: المعارف، ط٢، ١٩٩٦م، ص٢٦٥-٢٦٦.

لمعجزاتهم إثباتا لنبوتهم وتأييدا لصدقهم، فإن الأمر تعدى ذلك في حق النبي محمد ومعجزته القرآن الكريم، فالقرآن محتاج لفهم محمد وتفسيره وتطبيقه لقيمه وتشريعاته، فكما كان القرآن دليلاً على صدق محمد في نبوته، فنبوة محمد دليل القرآن في الفهم والتطبيق والتأسي، وهو ما تحتاجه البشرية اليوم عنوانا على أهمية النبوة ومكانتها في النفس الإنسانية.

### ٣. النبوة طريق لترشيد الفلسفة والعقل والهوى:

يقول النورسي: "في تاريخ البشرية منذ القدم تياران عظيمان وسلسلتان للأفكار مؤثران في حياة الناس، (سلسلة النبوة والدين، وسلسلة الفلسفة والحكمة). وإذا اتحدت السلسلتان انتعشت الإنسانية، ومتى انفرجت الشقة بينهما احتشد النور والخير حول سلسلة النبوة والدين، وتجمع الشر والضلال حول سلسلة الفلسفة."[٢٧]

ولا بدّ هنا من أن نقرر أهمية النبوة التي هي وسيلة لنشر الدين في ضبط مفاهيم الفلسفة والحكمة، وهي مسألة تاريخية قديمة في صراع الفلسفة مع الدين، فلو غاب الدين وغابت النبوة فالساحة للفكر البشري والفلسفة وما لف لفهما، ومن هنا يبدأ تشريع البشر للبشر ووضع التصورات عن الحياة والكون وغير ذلك، وكل ذلك يتبعه ما يتبعه من نتائج في الغالب هي سلبية.

إن الفلسفة أو الحكمة المجردة عن الوحي تقود الإنسان في معظم الأحوال إلى مسائل الإلحاد، أو على أقل تقدير إلى المنهج الناقص الذي لا تستقيم معه الحياة، فالفلسفة والحكمة إنما هما جهد بشري، والجهد البشري -كما أشرنا- يعتريه النقص والخلل، فلا كمال إلا للأمر الصادر عن الله، وليست ثمة سعادة حقيقية ولا استقرار إلا في شرع الله. ومن هنا ندرك خطورة الفلسفة إن تعلقت بأمور العقيدة؛ بالله واليوم الآخر والغيب على وجه العموم، فالمنهج الجدلي أو النظري أو العقلي، كل ذلك -إن ترك بعيدًا عن الوحي المرتبط بالنبوة- فإنه في الغالب يقود إلى الإلحاد والتمرد على الفطرة السليمة التي فطر الله الإنسان عليها.

---

[٢٧] النورسي. **الكلمات**، مرجع سابق، ج١، ص٦٣٩.

والنبوة والدين لا يحاربان الفلسفة والحكمة، بل يصوِّبانهما كي يكونا في مصلحة الإنسانية، وذلك حين تنقاد العلوم كلها للدين، وتصب في مصلحة البشر، حين لا يعيش الإنسان تناقض الأفكار وتصادمها، فتكون حياته مستقرة مثمرة، وهذا الذي يدعو إليه الدين والنبوة.

إنه لا يمكن للفلسفة وحدها أن تعطينا المفاهيم عن كل ما حولنا، فثمة فرق بين الفلسفة والدين، فهذا القرضاوي يرى نقلاً عن شيخه محمد عبد الله دراز، أن الفلسفة فكرة هادئة باردة، أما الدين فهو قوة دافعة فعالة خلاقة. وغاية الفلسفة المعرفة، وغاية الدين الإيمان، ومطلب الفلسفة فكرة جافة، ترتسم في صورة جامدة، ومطلب الدين روح وثابة وقوة محركة. ويقول: "إن غاية الفلسفة نظرية، حتى في قسمها العملي، وغاية الدين عملية، حتى في جانبه العلمي، فأقصى مطالب الفلسفة أن تعرفنا الحق والخير ما هما، وأين هما، ولا يعنيها بعد ذلك موقفنا من الحق الذي تعرفه، والخير الذي تحدده. أما الدين فيعرفنا الحق لا لنعرفه فحسب، بل لنؤمن به ونحبه ونمجده، ويعرفنا الواجب لنؤديه ونوفيه، ونكمل نفوسنا بتحقيقه."[٢٨]

ولعل نظرة تاريخية إلى صراع الفلسفة والدين تؤكد كيف عاش الناس في حيرة من أمرهم، وذلك أن الفلاسفة يقولون إنما نريد أن نحس الأشياء بحقيقتها؛ أي ندركها ونعرفها، ونريد التوفيق بين الدلائل العقلية والسمعية، بين الشريعة والفلسفة.[٢٩] وما اليونان ولا حتى الفلسفة في العصر الإسلامي عنا ببعيدة، حين قادت بعض الحكماء إلى الإلحاد بوضعهم تصورات بعيدة عن الأدلة السمعية واقتصروا فيها على الأدلة العقلية.

أما إذا جئنا إلى هداية القرآن ومقاصده، فإننا نرى الفرق بين الوحي والهوى، بل نرى نتائج الهوى البشري، فكثيرًا ما يذكر القرآن الهوى والأهواء، وما ستؤول إليه أمور الأشياء لو اعتمدت على أهواء الناس، قال تعالى: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ

---

[٢٨] القرضاوي، يوسف. **مدخل لمعرفة الإسلام: مقوماته، خصائصه، أهدافه، مصادره**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩٦م، ص٣٣-٣٤.

[٢٩] ابن أبي العز الحنفي. **شرح العقيدة الطحاوية**، مرجع سابق، ص٧٠-٧١.

وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ ﴾ (المؤمنون: ٧١)، وقال عن الظالمين: ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهۡوَآءَهُم بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ (الروم: ٢٩)، وقال مفرقًا بين المهتدي والضال: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهۡوَآءَهُم﴾ (محمد: ١٤)، وقال عن الكافرين: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهۡوَآءَهُمۡ﴾ (محمد: ١٦)، وقال عن المضلين: ﴿وَإِنَّ كَثِيرٗا لَّيُضِلُّونَ بِأَهۡوَآئِهِم بِغَيۡرِ عِلۡمٍ﴾ (الأنعام: ١١٩).

وما أبشع ما صنع بنو إسرائيل حين حكّموا أهواءهم في أنبيائهم، فقتلوا وكذبوا وفقًا لها، قال تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمۡ رَسُولُۢ بِمَا لَا تَهۡوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡ فَفَرِيقٗا كَذَّبۡتُمۡ وَفَرِيقٗا تَقۡتُلُونَ﴾ (البقرة: ٨٧)، وقال: ﴿كُلَّمَا جَآءَهُمۡ رَسُولُۢ بِمَا لَا تَهۡوَىٰٓ أَنفُسُهُمۡ فَرِيقٗا كَذَّبُواْ وَفَرِيقٗا يَقۡتُلُونَ﴾ (المائدة: ٧٠).

ونودّ هنا نقل شيء من كلام لابن خلدون يعرّف من خلاله هذا المنحى في التفكير البشري؛ إذ يقول في الفصل الرابع والعشرين من مقدمته عن إبطال الفلسفة وفساد منتحلها: "هذا الفصل وما بعده مهم لأنَّ هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير، فوجب أن يُصدع بشأنها ويُكشف عن المعتقد الحق فيها، وذلك أن قومًا من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي تُدرَك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنّها بعض من مدارك العقل، وهؤلاء يسمَّون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة، فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحوّموا على إصابة الغرض منه ووضعوا قانونًا يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسموه بالمنطق...."[٣٠]

وإذا تحدثنا عن جانب العقل، فكثير من الناس في أيامنا هذه يتحدثون عن إمكانية الاستغناء عن الأنبياء والرسل والرسالات بالعقول، محتجين بأنها هبة الله لنا، وأننا من دونها لن نكون مكرّمين، وأن ما جاء به الأنبياء صار قديمًا لا يصلح لزماننا هذا. "...

---

[٣٠] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: دار القلم، ط٤، ١٩٨١م، ص٥١٤، ٥١٥-٥١٩.

ومن هنا شرّع الناس لبعضهم، وحللوا وحرموا، وهم بذلك يقلدون أقواماً سبقوهم في الضلال، كالبراهمة المجوس القائلين بأن إرسال الرسل عبث لا يليق بالحكيم، لإغناء العقل عن الرسل، لأن ما جاءت به الرسل إن كان موافقاً للعقل حسنًا عنده فهو يفعله، وإن لم يأت به، وإن كان مخالفًا قبيحًا، فإن احتاج إليه فعله وإلا تركه."[٣١]

وعلى النقيض من هؤلاء نجد من يعترف بوجود العقل ولكنه ينكر معارفه العقلية وحقائقه العلمية، ولا يقيم وزنًا لإدراكاته، ومن هؤلاء طائفة السوفسطائيين، من فلاسفة اليونان القدامى. وذهب مذهبَهم بعض الشيعة الإسماعيلية القائلون بأن النظر غير كاف في اكتساب المعارف، وبنوا مسألة وجوب الرجوع إلى الإمام المعصوم عليها، ومن هؤلاء أيضًا بعض المتصوفة الذين جعلوا الإلهام طريق المعرفة وليس العقل.[٣٢]

فإذا جئنا إلى القرآن الكريم نجده قد بين منزلة العقل في التفكر والتدبر، فأوَّلُ آيات أنزلت إنما تتحدث عن القراءة والعلم والكتابة. وقد ذكر الله على ألسنة رسله ما يعتمدون فيه على عقولهم في جانب الهداية، فمخلوقات الله دقيقها وعظيمها، والحجة الدامغة فيما كان بينهم من نقاش في الله تعالى.

لقد اعتنى القرآن عناية واضحة بضرورة استخدام الإنسان لعقله، ولحواسه، ودعاه إلى النظر إلى عدة أشياء؛ إلى الطعام وأصل خلقه والسماوات والتاريخ ومخلوقات الله والنواميس الاجتماعية والطبيعة، وكيفية بدء الحياة الأولى، الخ،[٣٣] ودعاه القرآن إلى أن يحرك سمعه ويحسن استخدامه،[٣٤] وطلب منه تحريك البصيرة لتوافق كل مسموع أو

[٣١] الأشقر. **الرسل والرسالات**، مرجع سابق، ص٣٥ بتصرف. نقلاً عن:
– السفاريني. **لوامع الأنوار البهية**، دمشق: مؤسسة الخافقين، ط٢، ١٩٨٢م، ج٢، ص٢٥٦.

[٣٢] الدوري، قحطان، وعليان، رشدي. **أصول الدين الإسلامي**، عمّان: دار الفكر، ط١، ١٩٩٦م، ص١٧٧-١٧٩. وقد بين المؤلفان رد كل من الغزالي وابن حزم على هذه الآراء.

[٣٣] والآيات في ذلك كثيرة، انظر على سبيل المثال الآيات: (الإسراء:٣٦)، (عبس:٢٤)، (الطارق:٥)، (الأعراف:١٨٥)، (يونس:١٠١)، (ق:٦)، (الروم:٩)، (غافر:٨٢)، (محمد:١٠)، (الغاشية:١٧)، (المائدة:٧٥)، (الأنعام:٤٦)، (الأنعام:٦٥)، (الإسراء:٢١)، (الروم:٥٠)، (الأنعام:٩٩)، (العنكبوت:٢٠).

[٣٤] والآيات في ذلك أيضًا كثيرة منها على سبيل المثال: (الأنفال:٢١، ٢٣)، (الجن:١، ١٣)، (البقرة:٩٣، ١٧١، ١٨١)، (المائدة:٨٣)، (القصص:٥٥، ٧١)، (فاطر:١٤)، (فصلت:٢٦)، (مريم:٤٢)، (الأنبياء:٤٥)، (الجاثية:٨).

مشاهَد،[٣٥] ودعاه القرآن إلى تحريك العقل،[٣٦] وإلى التفكير العميق،[٣٧] وإلى التفقه،[٣٨] ودعا القرآن إلى أسلوب البرهان والحجة والجدال الحسن،[٣٩] الخ.

وفي هذا المجال أيضًا ما يمكن أن يكون اجتهاد العقل في فهم بعض نصوص الشرع مما لم يكن قطعي الدلالة، فللعقل إبداعاته في الاستنباط والفهم.

وجانب آخر وميدان فسيح للعقل هو الإبداع في أمور الحياة، وهذا لا يعارضه الدين بل يطلبه، وهو مما يندرج في إعمار الأرض وضرورة الارتقاء البشري في حياته.

ومن هنا ندرك بطلان ما ذكره بعض الناس من ضرورة استغناء العقل عن الوحي والشرع، فلا استغناء لأحدهما عن الآخر، فالعقل ضروري للفهم، والوحي ضروري للضبط. وبهما يعيش الإنسان في السعادة المأمولة، وهذه هي دعوة الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام كما بينها القرآن.

ولعل الأمثلة على ذلك كثيرة، نأخذ منها على سبيل المثال قصة إبراهيم مع أبيه الواردة في سورة الأنعام،[٤٠] ومحاجته للنمرود الواردة في سورة البقرة،[٤١] وقصته مع قومه في تحطيم التماثيل وبطلان أن تكون آلهة، وقد وردت في سورة الأنبياء.[٤٢] ومثال آخر هو قصة ذلك المؤمن من آل فرعون وقد كتم إيمانه، وكيف اعتمد على المناظرة والنقاش

---

[٣٥] مثالها الآيات التالية: (الأنعام:١٠٤)، (القصص:٧٢)، (الذاريات:٢١)، (الطور:١٥)، (البقرة:١٧)، (الأعراف:١٩٨)، (يونس:٤٣)، (يس:٩).

[٣٦] كالآيات: (البقرة:١٧١، ٢٤٢)، (العنكبوت:٤٣)، (الأنفال:٢٢)، (يونس:٤٢)، (الحج:٤٦).

[٣٧] مثالها الآيات: (الروم:٨)، (الأنعام:٥٠)، (البقرة:٢٦٦)، (سبأ:٤٦)، (آل عمران:١٩١)، (الأعراف:١٧٦)، (النحل:٤٤)، (الحشر:٢١).

[٣٨] كما في الآيات التالية: (هود:٩١)، (طه:٢٨)، (النساء:٧٨)، (الأنعام:٢٥، ٦٥، ٩٨)، (الأعراف:١٧٩)، (التوبة:٨٧، ١٢٢) وغيرها.

[٣٩] كما في الآيات التالية: (النساء:١٧٤)، (المؤمنون:١١٧)، (البقرة:١١١)، (النمل:٦٤)، (القصص:٣٢، ٧٥)، (الأنعام:٨٣، ١٤٩)، (هود:٣٢)، (النحل:١١١، ١٢٥)، (العنكبوت:٤٦)، (الحج:٨).

[٤٠] الآيات: (الأنعام:٧٤-٨٣).

[٤١] (البقرة::٢٥٨).

[٤٢] الأنبياء:٥١-٧٠).

المنطقي من أجل نصرة الحق،[٤٣] وهكذا في جوانب مختلفة من قصص بعض النبيين في القرآن.

إن النظرة الصحيحة للعقل هي أنه محتاج في قيادة القوى الإدراكية البدنية إلى ما هو خير له في الحياتين: الدنيا والآخرة، وإلى مُعين يستعين به في أمور الإيمان وبيان الخير والنفع والضر، وتحصيل وسائل السعادة، وهذا المعين يجب أن يكون من جنس البشر، حتى يفهموا بيانه، وصدق الله؛ إذ يقول: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ (آل عمران: ١٦٤).[٤٤]

إن العلم وحده لا يكفي في إسعاد البشرية وتنظيم أمورها، فهو ما زال عاجزًا عن معرفة أسرار الكون والحياة، وأغلب آرائه ظنية، وخير دليل على ذلك ما قرأناه عن نظريات علمية أريد لها أن تسود، ولكن سرعان ما ثبت بطلانها أو على الأقل نقصها، وهكذا هي طبيعة البشر وتفكيرهم، فالكمال لله وحده سبحانه.[٤٥]

إن العلم قد يقوّي في الإنسان الجانبَ الماديَّ إلى حد بعيد، ولكنه قد يضعف الجانب الروحي فيه إلى أدنى مستوى، يقول القرضاوي: "فقد أعطى العلم الإنسان جناحي طائر فحلّق في الفضاء، وأعطاه خياشيم حوت فغاص في أعماق الماء، ولكنه لم يعطه قلب إنسان. وحين يعيش الإنسان في الحياة بغير (قلب الإنسان) تستحيل أدوات العلم في يديه إلى مخالب وأنياب تقتل وتُرْهب، وإلى معاول وألغام تنسف وتدمر".[٤٦]

وقد بيّن مجموعة من العلماء الغربيين ضرورة حاجة البشرية إلى ما هو زيادة على العلم، فالعلم قاصر عن إدراك ما وراء الطبيعة، بل ما يجلب السعادة الحقيقية للبشر.

---

[٤٣] الآيات (٢٨-٤٤) من سورة غافر.

[٤٤] الدوري، ورشدي. **أصول الدين الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٨٣.

[٤٥] ولعل أقرب مثال على ذلك نظرية دارون. انظر في هذا:

- العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢م، ص١٤٨.

[٤٦] القرضاوي. **مدخل لمعرفة الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٠.

يقول بول كلارنس: "... وعندما تزايد علمي ومعرفتي بالأشياء، من الذرة إلى الأجرام السماوية، ومن الميكروب الدقيق إلى الإنسان، تبين لي أن هناك كثيراً من الأشياء التي لم تستطع العلوم حتى اليوم أن تجد لها تفسيراً أو تكشف عن أسرارها النقاب"، ويقول وليام جيمس: "إن علمنا ليس إلا نقطة، وإن جهلنا بحر زاخر، والأمر الوحيد الذي يمكن أن يقال بشيء من التأكيد هو أن عالم معرفتنا الطبيعية الحالية محاط بعالم أوسع منه من نوع آخر، لم ندرك خواصه المكوّنة له"، ويقول آينشتاين: "العلم يخبرنا بما هو كائن، ولكن الوحي وحده هو الذي يخبرنا بما ينبغي أن يكون"، ويقول كريسي موريسون بأنه بدون الإيمان فإن المدنية ستفلس، وسينقلب النظام إلى فوضى، وسيضيع كل ضابط، وسيسود الشر العالم.[٤٧]

ولا شك في أن ما وصل إليه هؤلاء من خلال تجربتهم العملية إنما هو الإشارة إلى الوحي، وطريق الوحي البديهي إنما هو عن طريق النبوة.

### ٤. النبوة تأكيد لخطاب النفس الأخلاقي وتحفيز لها وتعزيز وتهذيب:

لسائل أن يسأل: ماذا لو عاش الناس بلا منهج ينظم شؤونهم، ويحفظ حقوقهم، ويربي سلوكهم، مع العلم بأنَّ الإنسان مع تكريمه وتفضيله على غيره من المخلوقات إلا أنه هُدِيَ النجدين، وألهمت نفسه الفجور والتقوى، ونفسه أمّارة بالسوء وتوسوس به، والشيطان يوسوس له، وغير ذلك من الأمور التي لربما لا تضبط سلوكه لو خُلِّي بينه وبين رغباته، وهو في حقيقة الأمر كتلة من الغرائز والدوافع التي تتطلب إشباعها بأية وسيلة. إنه لا بد من توجيه لهذا الإنسان وتربيةٍ وتهذيب، ولا بدّ من ترغيب وترهيب وتبشير وإنذار، وإلا كانت البهيمية الراكضة وراء الشهوات.[٤٨]

ولنا أن نسأل أيضًا: لماذا احتوت شرائع الأنبياء قسطًا من التوجيهات الأخلاقية، والدين في عمومه هو عقيدة وشريعة وأخلاق؟ والجواب هو أهمية ضبط العلاقة بين البشر

---

[٤٧] انظر هذه الأقوال وغيرها "مترجمة" عند:
- الدوري، ورشدي. **أصول الدين الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٩٣-١٩٦.

[٤٨] حبنكة. **العقيدة الإسلامية وأسسها**، مرجع سابق، ص٢٧٣، ٢٧٥.

وضرورة التخلق بالأخلاق الربانية التي ترفع مكانتهم وتسمو بهم وتوجههم إلى الغاية التي خلقوا من أجلها: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، والأخلاق في الإسلام وفي أي دين إنما هي مرتبطة بالعقيدة لا بالأمور النفعية والمصلحة، إنها بناء ثابت متين تماماً كالعقيدة.

ويشير العلماء إلى مثل هذه المعاني، فيقول النورسي مثلاً: "... بينما الذين هم في مسار النبوة: فقد حكموا حكمًا ملؤه العبودية الخالصة لله وحده، وقضوا أن الغاية القصوى للإنسانية والوظيفة الأساسية للبشرية هي التخلق بالأخلاق الإلهية، أي التحلي بالسجايا السامية والخصال الحميدة -التي يأمر بها الله سبحانه- وأن يعلم الإنسان عجزه فيلتجئ إلى قدرته تعالى، ويرى ضعفه فيحتمي بقوته تعالى، ويشاهد فقره فيلوذ برحمته تعالى، وينظر إلى حاجته فيستمد من غناه تعالى، ويعرف قصوره فيستغفر ربه تعالى، ويلمس نقصه فيسبح ويقدس كماله تعالى."[٤٩]

إنها الأخلاق الربانية الكاملة، إنها ارتباط العبد بربه وشعوره بالنقص دائمًا وأنه بحاجة إلى الله، وهذا من مظاهر العبودية التي ترفع الإنسان وتكمله فيصلح أمره في نفسه، وتصلح الحياة كلها مع صلاحه. وفي هذا يقول الإمام محمد عبده: "إن هذه الحياة الاجتماعية الإنسانية لا يستقيم فيها التعاون بين الأفراد ولا بين الجماعات إلا بالأخذ بتعاليم اعتقادية وأدبية وعملية لا تختلف فيها الأهواء والشهوات، لأن الوازع فيها نفسي وجداني لصدورها عن الرب الحكيم العليم."[٥٠]

ولا بدّ من أن نعلم بجلاء أن من القواعد المقررة للنبوة في حياة الإنسان الشخصية: التخلق بأخلاق الله، والأنبياء خير قدوة في هذا، فالأنبياء هم القدوة، ولا بد للناس من نماذج يقتدون بها وهم يقومون بإصلاح أفرادهم ومجتمعاتهم،[٥١] وقد عرف كل قوم نبيهم وأنه في أعلى درجات الخلق القويم، ويستحيل في العقل أن يكون النبي؛ أي نبي، قد جُرِّب عليه كذب أو خيانة أو أي شيء ولو من خوارم المروءة.[٥٢]

[٤٩] النورسي. **الكلمات**، مرجع سابق، ج١، ص٦٤٢.
[٥٠] رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٣.
[٥١] حبنكة. **العقيدة الإسلامية وأسسها**، مرجع سابق، ص٢٧٦.
[٥٢] ابن تيمية. **كتاب النبوات**، مرجع سابق، انظر المقدمة، ص٢٤-٢٥.

أما ما يفتريه بعض اليهود والنصارى من إجازة الصفات القبيحة والذنوب العظيمة على الأنبياء، ما هو إلا نتيجة لسوء اعتقادهم فيهم، كيف لا وقد قتلوا الأنبياء بناء على تحكيم أهوائهم، فقد زعم اليهود أن أبناء يعقوب وسليمان عبدوا الأصنام، وأن هارون قدم قربانًا للشيطان، وأن موسى صنع تمثال حية من نحاس لشفاء كل لديغ، وأن هارون صنع عجلًا من ذهب، وأن الله أمر النبي أشعياء بالدعوة وهو عارٍ، وأن النبي حنينيا يكذب على الله، وأن الأنبياء كذبوا على بعضهم، وأن الأنبياء أمروا بالقتل والتمثيل، وأن بعضهم زنى أو سكر أو اغتصب أو سرق، الخ.[٥٣]

ولا بدّ من أن نذهب إلى أبعد من العلاقة بين البشر أنفسهم، حين نجعل دستور الأخلاق يعم الناحية الاجتماعية كلها، ومنها دستور التعاون بين سائر المخلوقات، وقد بين ديننا الحنيف أصول التعامل مع الحيوانات حيث الرحمة والإحسان.

وأخيرًا، مهمَّة تأكيد خطاب النفس الأخلاقي وتحفيزه وتهذيبه، مهمة الأنبياء في جلب السعادة لهذه البشرية وتربيتها، ولنتذكر قول حبيبنا محمد ﷺ: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق،"[٥٤] وقد وصفت عائشة خلقه ﷺ لما سئلت عنه فقالت: "إن خُلُق النبي ﷺ كان القرآن،"[٥٥] فالأخلاق هي خلاصة التوجيه الديني، وما أكثر ما نشاهد من تناقض المواقف في الشخصية المسلمة، حين يكون الإنسان عابدًا قائمًا بواجباته ولكن تنقصه الآداب والأخلاق، وكأنها مسألة لا علاقة لها بالدين، ولعمر الله، فهي المهمة التي قام بها الأنبياء في أن يكونوا هم أنفسهم قدوة لغيرهم فيما نسميه الشخصية المتكاملة المتربية على المنهج الشمولي. وفي ذلك يقول الشيخ محمد قطب: "إن الدين هو المنبع

[٥٣] تجد هذه الأمور كلها في: سفر الخروج: إصحاح ٣٢ نص (١-٦)/ سفر العدد: إصحاح ٢١ نص (٤-٩)/ سفر صموئيل: إصحاح ١١ نص (١-٢١)/ سفر صموئيل الثاني: إصحاح ١٣ نص(١-٢٢)/ سفر أرميا: إصحاح ٢٣ نص(١١-١٦)/ سفر الخروج: إصحاح٢٢ نص(١-٦)/ سفر التكوين: إصحاح٢٧ نص(٢٥-٢٦)/ سفر الحكمة: إصحاح١٤/ سفر أرميا: إصحاح ٢٨ نص(١-١٧). انظر:
- دار الكتاب المقدس، القاهرة، الإصدار الرابع، ٢٠٠٩م.

[٥٤] رواه البخاري في الأدب المفرد، والحاكم في المستدرك، والبيهقي، من حديث أبي هريرة، وهو صحيح. انظر:
- السيوطي، جلال. **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١، ج١، ص١٠٢.

[٥٥] مسلم. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، ح٧٤٦.

الطبيعي للأخلاق، فإذا جفف هذا المنبع أو جف بسبب من الأسباب فلا بد أن يتبعه حتمًا انهيار تدريجي في الأخلاق ينتهي إلى اللا أخلاق."[٥٦]

ولا بدّ في هذا السياق من التطرق إلى بعض ما يتصوره دعاة العلمانية من مفاهيم حول الأخلاق، فمن أقوال العلمانيين إن الأخلاق لا بدّ أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، ولا بدّ من استبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالله أو بالحياة الآخرة، لأن العلمنة هي صبغ الفنون والدراسات بصبغة علمانية غير مقدسة.[٥٧]

وفي المقابل نجد المنصفين من علماء الغرب يقرون بحقيقة الحاجة إلى القيم الدينية، فليس العلم وحده الطريق إلى السعادة الحقيقية، ففي هذا السياق يقول كامبل فلامريون: "إن من التناقض البيِّن أن نرى أن الرقي الذي حصل في العلوم لا مثيل له في التاريخ،... فبينما رفع هذا عقولنا إلى الدرجات العالية، أهبط إنسانيتنا إلى أخس الدركات، ومن المحزن أن نحس بأنه بينما نشعر بنماء قوتنا يوماً بعد يوم، تنطفئ حرارة قوتنا، وتنصرم زهرة حياتنا القلبية بتأثير المطامع المادية والشهوات الجسدية."[٥٨]

ويقول القرضاوي: "لقد عرف الناس بالمشاهدة والتجربة واستقرار التاريخ، أن العقيدة الدينية لا يغني غناءها شيء في تربية الضمير وتزكية الأخلاق، وتكوين البواعث التي تحفز على الخير، والضوابط التي تردع عن الشر، حتى قال بعض قضاة العصر في بريطانيا –وقد هاله ما رأى من جرائم موبقة، رغم تقدم العلم، واتساع الثقافة، ودقة القوانين– "بدون أخلاق لا يوجد قانون، وبدون إيمان لا توجد أخلاق"."[٥٩]

وحين نبتعد عن النبوة والوحي نرى تشريع الناس لبعضهم بعضاً، واجتهادهم في تكييف الأخلاق وفق تصوراتهم، ولا نعجب حينئذ من صنيعهم حين يعتمدون على

---

[٥٦] قطب، محمد. **العلمانية**، الرياض: دار الأفق، ط١، ١٩٩١م، ص٧٣.

[٥٧] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية تحت المجهر**، بالاشتراك مع: عزيز العظمة، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٠م، ص٥٩.

[٥٨] انظر كلامه هذا في:
– الدوري، ورشدي. **أصول الدين الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٩٥.

[٥٩] القرضاوي. **مدخل لمعرفة الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٠.

أفكارهم وهواهم، فهذا نيتشه يقسم الإنسان إلى أعلى وأدنى، ويقسم الأخلاق إلى قسمين، قسم للسادة لا يقبله العبيد، وقسم للعبيد لا يقبله السادة، فليس بين الفريقين جامعة إنسانية تلتقي بهم في صفة من الصفات، بل هم أعداء يتسلط منهم القادر على العاجز، ولا يحسن بالمتسلط أن يقبل من العاجز غير الخنوع والهبوط في الذلة، من هاوية إلى هاوية، لا نهاية لها غير الانقراض والفناء.[٦٠]

### ٥. النبوة مصدر كشف النفس البشرية على حقيقتها ومخاطبتها بما يصلحها وتأهيلها لقيادة البشرية:

وهنا لا بدّ من معرفة حقيقة الإنسان في طباعه وآماله وتميزه، فحكمة الله تعالى التي تتطلب نفي العبثية واللهو في أفعاله، وعدم إهماله شيئًا ما في مخلوقاته، راعت حاجة البشرية إلى مرشد، وهذا يؤكد أهمية النبوة للبشر. فالإنسان يدرك قصور نظره في غالب أمره، وكثرة أوهامه، وافتقاره في تركيبته الإنسانية إلى كثير مما يصلح شأنه، فهو ليس كاملًا، بل فيه من صفات النقص الشيء الكثير، وهذا يدل على حاجته الماسة إلى نبي مرشد يحافظ على موازنة النظام المتقن في هذا العالم.

وقد بيّن الله سبحانه وتعالى في آيات كثيرة حقيقة النفس الإنسانية في هذه الشؤون،[٦١] إلا أن هذه الجوانب لا تحط من قيمته، بل تبين حقيقة تركيبته، فالإنسان مكرم مفضل كما بينا، ومن واقعية الإسلام أنه يتعامل مع الإنسان كإنسان، فهو لا يعامله بوصفه مخلوقاً معصوماً أو على أنه ملاك، أو أن البشر جميعًا في درجة واحدة من الصفات الإيجابية. وفي المقابل فلا ينظر الإسلام إلى الإنسان على أنه حيوان، يجوز عليه كل ما يجوز على الحيوانات، بل إنها النظرة الشمولية للإنسان كما خلقه الله تعالى، وبيّن القرآن هذه الصفات السلبية للإنسان التي ظاهرها أنها ذم له، وهي في الحقيقة خصائص يجب عليه أن يراعيها في شخصيته.

---

[٦٠] العقاد، عباس محمود. **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، القاهرة: نهضة مصر للنشر، ط١، ص٢٤٣. وقد رد العقاد في هذا الكتاب، في الفصل المتعلق بالأخلاق، على بعض العلماء والفلسفات، حين تصوروا الأخلاق من منظور العقل والهوى.

[٦١] (النساء:٢٨)، (هود:٩)، (إبراهيم:٣٤)، (النحل:٤)، (الإسراء:١١)، (الإسراء:٦٧)، (الإسراء:١٠٠)، (الكهف:٥٤)، (الأحزاب:٧٢)، (الانشقاق:٦)، (العلق:٦-٧)، (العاديات:٦).

ثم إن استعدادات الإنسان وآماله ورغباته وأفكاره وتصوراته وقوة شهوته غير المحدودة، هي أمور موجهة نحو الأبد، فهو لا تشبعه إلا السعادة الأبدية المكنونة في نفسه، فهذه النظرة البعيدة في الميول والآمال لا يضبطها تشريع البشر لبعضهم بعضاً. فعدم كفاية القانون البشري لهذه الاستعدادات المنبثقة عن طبيعة الإنسان تحتاج إلى شريعة إلهية تراعي هذه الطبيعة الإنسانية، وتحقق له سعادة الدارين معاً، كيف لا وهي من عند خالقه الأعلم به وبرغباته وحقائق نفسه، والذي أتى بالشريعة هو النبي ﷺ.[٦٢]

إنه لا بدّ من جولة حقيقية في أعماق النفس الإنسانية، كي نحلل تحليلًا دقيقًا ميول الإنسان وتطلعاته، ومن ثمّ استحالة أن يشرِّع لنفسه في ظل هذه الطبيعة التي فطر عليها، ولا بدّ أثناء البحث عن سعادته الحقيقية من أن يسير وراء منهج يقوده إلى النور، ومن ثمّ إلى السعادة الحقيقية في الدارين. وفي هذا يقول الإمام محمد عبده: "إن الإنسان محتاج – بمقتضى تلك العقيدة والشعور النوعي العام بالبقاء والانتقال من طور إلى آخر في الحياة– إلى هداية يستعد بها للحياة الآخرة الباقية، وهي من عالم الغيب الذي لا يدرك من أمره شيئًا، فيستقل عقله في العلم بما يجب عليه من الاستعداد له، فلا بدّ أن تكون هذه الهداية من عند الله تعالى الذي خلقه للبقاء الذي يعقله في الجملة، لا للزوال والعدم المحض الذي لا يُعقَل ولا يتصور ولا يتخيل، وإنما عاقبة الموت انحلال هذه الصورة الجسدية، وتفرُّق هذه المركّبات المادية، فالله هو العليم بما يصلح به حاله في تلك الحياة، وتأبى حكمته ورحمته وجوده وإتقانه لكل شيء خلقه وتنزهه عن الباطل والعبث أن يحرمه هذه الهداية."[٦٣] ويقول ابن تيمية: "الأنبياء جاؤوا بما تعجز العقول عن معرفته [يقصد بمفردها] ولم يجيئوا بما تعلم العقول بطلانه، فهم يخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول."[٦٤]

---

[٦٢] النورسي، بديع الزمان. **صيقل الإسلام**، تحقيق وترجمة: إحسان الصالحي، استانبول: دار سوزلر، ط١، ١٩٩٥م، ج٨، ص١٣٨-١٣٩.

[٦٣] رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٣.

[٦٤] ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **مجموع الفتاوى**، جمع: عبد الرحمن محمد قاسم، الرياض: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين، ط٦، ١٤٠٩هـ، ج٢، ص٣١٢.

وفي هذا الصدد لنا أن نتساءل عما نشاهده من سعادة المجتمعات اللا دينية وتقدمها، فهل هذه علامة على صدق منهجهم اللا ديني وخطأ المنهج الديني؟ وللإجابة عن ذلك يقول النورسي: "الجواب: إن تلك العدالة والانتظام إنما هما بتذكير أهل الدين وإرشاداتهم، فأسس العدالة والفضيلة شيّدها الأنبياء عليهم السلام؛ أي إن الأنبياء هم الذين أرسوا تلك القواعد والأسس، ثم أخذ هؤلاء بالفضيلة وعملوا بها ما عملوا، زد على ذلك فإن نظامهم –وكذا سعادتهم– ليس دائماً بل مؤقتاً، فهو إن كان قائماً ويستقيم من جهة، فهو منحرف ومائل من جهات كثيرة؛ أي إنه مهما يبدو منتظماً في صورته ومادته ولفظه ومعاشه إلا أنه في سيرته ومعناه وروحه فاسد ومختل."[٦٥]

وبمثل ذلك يقول رشيد رضا: "... وقد علَّمنا التاريخ أنه لم تقم مدنية في الأرض إلا على أساس الدين، حتى مدنيات الأمم الوثنية، كقدماء المصريين والكلدانيين واليونانيين، وعلَّمنا القرآن أنه ما من أمة إلا وقد خلا فيها نذير مرسل من الله عز وجل لهدايتها. فنحن بهذا نرى أن تلك الديانات الوثنية كان لها أصل إلهي، ثم سرت الوثنية إلى أهلها حتى غلبت على أصلها، كما سرت إلى من بعدهم من أهل الديانات...."[٦٦]

وكما يقول النورسي: "فهناك اعتدال مزاج الإنسان، ولطافة طبعه، وميله إلى الزينة؛ أي ميله الفطري إلى العيش اللائق بالإنسانية، فهو لا يعيش عيش الحيوانات، ولا يسعه ذلك فهو محتاج لتحصيل حاجاته في مأكله وملبسه ومسكنه إلى تلطيفها وإتقانها بصنائع جمة، فلا يقتدر هو بانفراده عليها كلها، ولهذا احتاج إلى الامتزاج مع أبناء جنسه، ليتشاركوا فيتعاونوا، ثم يتبادلوا ثمرات سعيهم. ولكن لتجاوز قوى الإنسانية على الآخرين تحتاج الجماعة إلى العدالة في تبادل ثمرات السعي، فعقل كل واحد لا يكفي في إدراك العدالة، ومن ثم احتاج النوع إلى وضع قوانين كلية.

ثم لمحافظة تأثيرها ودوامها، لا بد من مقنن يجريها، ثم لإدامة حاكمية ذلك المقنن في الظاهر والباطن يحتاج إلى امتياز وتفوق، ويحتاج أيضًا إلى دليل على قوة المناسبة بينه وبين

[٦٥] النورسي. **صيقل الإسلام**، مرجع سابق، ج٨، ص١٣٩.
[٦٦] رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٢٨.

الله، ثم لتأسيس إطاعة الأوامر وتأمين اجتناب النواهي يحتاج إلى إدامة تصور عظمة الصانع وصاحب الملك في الأذهان، ثم لإدامة التصور ورسوخ العقائد يحتاج إلى مُذكِّر مكررٍ وعمل متجدد، وما المذكِّر المكرِّر إلا العبادة، وهذه العبادة توجه الأفكار إلى الصانع الحكيم، وهذا التوجه يؤسس الانقياد، والانقياد هو للإيصال إلى النظام الأكمل والارتباط به. وهذا النظام الأكمل يتولد من سر الحكمة، وسر الحكمة يشهد عليها إتقان الصنع وعدم العبثية."[٦٧]

وهي إشارة واضحة إلى تجليات النبوة في تحقيق هذا الاستقرار. لقد جعل أهل الحكمة في تصورهم للمثاليات، فملكة معرفة الحقوق التي يراد منها التحسس ماديًا بضرر كل ما هو فاسد من أجل معرفته، وملكة رعاية الحقوق التي يراد منها تنبيه الأفكار، بديلاً عن الدين الإلهي. وإن هذين الأمرين وغيرهما من مبررات الاستغناء عن الشريعة قد أثبت التاريخ فشلهما؛ إذ إن الإنسان لا يمكن أن يعيش المتناقضات ولا المستحيلات التي هي فوق طاقته.

وقد ناقش ابن خلدون بعض هذه الجوانب وهو يتحدث عن الإنسان، وأن اجتماع البشر ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها، فيتحدث عن الشرع الإلهي والحكمة التي يتوصل إليها البشر، فيقول عن البشر بأنه: "لا بدّ لهم في اجتماعهم من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم تارة يكون مستندًا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادَهم إليه إيمانُهم بالثواب والعقاب عليه، الذي جاء به مبلّغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم، فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاة نجاة العباد في الآخرة، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط."[٦٨]

أما دور النبوة في قيادة البشرية وتنظيم أمورها، فإن هذه المسألة من بدهيات ما يشاهَد من دقة صنع الله في مختلف المجالات، وإنه من المحال أن الذي أتقن كل شيء

[٦٧] النورسي. **صيقل الإسلام**، مرجع سابق، ج٨، ص١٣٥-١٣٨.

[٦٨] ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٠٢-٣٠٣.

سيترك الإنسان بلا توجيه أو نظام، وهو سبحانه الذي أراده خليفة على هذه الأرض وذلّلها له واستعمره فيها، يقول الحق سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ (الملك: ١٥)، وقال: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١).

وفي هذا السياق يورد ابن خلدون كلاماً للحكماء بأن غير الإنسان قد انقاد وانتظم بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة، والنبوة ضرورية عقلًا لهذا الإنسان، ويقرر الفلاسفة أنه لا بدّ للبشر من الحكم الوازع الذي يكون بشرع مفروض من عند الله، يأتي به واحد من البشر، ولا بد أن يكون متميزًا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه.[٦٩]

ولعل تميز الإنسان عن غيره إنما هو بمقتضى التكليف والإرادة التي ركّبها الله في الإنسان، ومن ثمّ ترتّب عليها فوزه أو خسارته في الآخرة، ومن هنا زوَّده الله بالعقل والاختيار، ولم يتركه بلا توجيه أو تنظيم، فكان إرسال الرسل لهذه الغاية.

وبهذا ندرك أهمية النبوة بوصفها مظهراً من مظاهر التنظيم الذي اتصف به هذا الكون المخلوق لله سبحانه، فلا بدّ للبشر من أن ينتظموا في حياتهم كما انتظم غيرهم من مخلوقات الله سبحانه، وقد تكفَّل الله بهذا الأمر، بإرسال الرسل الذين يقودون البشرية إلى الخير والهداية، ينيرون لهم درب السعادة والطمأنينة، فتنتظم حياتهم وتستقيم، وما سوى ذلك هو الفوضى والتناقض، تماماً كما هو الحال في البشرية المعاصرة. وفي كل وقت كان لا بد فيه من إرسال الرسل، إلا أنه لا نبي بعد محمد ﷺ، يقول الله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ (الأحزاب: ٤٠)؛ إذ اكتملت الرسالات به عليه السلام، وشرعه محفوظ من قبل الله تعالى.

ولا بدّ من أن نشير إلى ما شبَّه به النبيُّ ﷺ النبوةَ؛ إذ شبهها ببيت جميل قد بني ببعث الأنبياء عليهم السلام، وهو الذي أكمل هذه النبوة بشرعه القويم، فقد قال ﷺ:

[٦٩] المرجع السابق، ص٤٣.

"إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له، ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة، قال: فأنا هذه اللبنة وأنا خاتم النبيين،"[٧٠] وعقب ابن حجر شارحاً: "فكأنه شبه الأنبياء وما بعثوا به من إرشاد الناس ببيت أسست قواعده ورفع بنيانه، وبقي منه موضع به يتم صلاح ذلك البيت."[٧١]

وما أجمل ما ذكره ابن تيمية في هذا الصدد؛ إذ يقول: "وحاجة العبد إلى الرسالة أعظم بكثير من حاجة المريض إلى الطب، فإن آخر ما يقدر بعدم الطبيب موت الأبدان، وأما إذا لم يحصل للعبد نور الرسالة وحياتها مات قلبه موتاً لا ترجى الحياة معه أبداً، أو شقي شقاوة لا سعادة معها أبداً، فلا فلاح إلا باتّباع الرسول."[٧٢] ويقول: "والرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتّباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتّباع الرسالة، فإن الإنسان مضطر إلى الشرع، فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه، وحركة يدفع بها ما يضره. والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره، والشرع نور الله في أرضه، وعدله بين عباده، وحصنه الذي من دخله كان آمناً."[٧٣]

ولابن القيم أيضًا كلام شبيه بهذا؛ إذ يقول: "ومن هنا تعلم اضطرار العباد فوق كل ضرورة إلى معرفة الرسول وما جاء به وتصديقه فيما أخبر به وطاعته فيما أمر، فإنه لا سبيل إلى السعادة والفلاح لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا على أيدي الرسل، ولا سبيل إلى معرفة الطيب والخبيث على التفصيل إلا من جهتهم، ولا ينال رضا الله البتة إلا على أيديهم، فالطيب من الأعمال والأقوال والأخلاق ليس إلا هديهم وما جاؤوا به، ...

---

[٧٠] البخاري. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، ح٣٥٣٥. انظر أيضاً:
- ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٥٥٨.

[٧١] ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٥٥٩.

[٧٢] ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٩، ص٩٧.

[٧٣] المرجع السابق، ص٩٩.

فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه، والعين إلى نورها، والروح إلى حياتها، فأي ضرورة وحاجة فرضت فضرورة العبد وحاجته إلى الرسل فوقها بكثير."[٧٤]

وإن معنى قوله سبحانه: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: ٢٤)، وقوله: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ﴾ (يونس: ٤٧)، واضح في أن تنظيم هذا الكون يستدعي إرسال الرسل إلى كل قوم حتى يبينوا لهم الحق من الباطل والخير من الشر والحلال من الحرام، وكل ذلك من لطف الله بعباده في تنظيم هذا الكون وعدم العبثية فيه.

وقد بينت بعض آيات القرآن ضرورة انقياد البشر للأنبياء، فقد قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ (النساء: ٦٤)، ويبين المفسرون أن هذا يكون في حياتهم باتباعهم والسير معهم، وبعد مماتهم بتحكيم ما جاؤوا به من عند الله تعالى.[٧٥]

**خاتمة:**

يعد هذا الجهد الذي قمنا به في هذا البحث محاولة لإضافة معرفية في مجال الدراسة الموضوعية الكاشفة عن حديث القرآن الكريم عن النبوة؛ إذ التحليل المقاصدي الذي يراد منه الوقوف على أهم المجالات الإنسانية والبشرية التي تحاول الجهود المبذولة اليوم الوصول إليها لترشيد نهضتها وتقدمها.

وبعد بيان أهمية النبوة وحاجة الناس إليها نخلص إلى الضرورة الملحة في حاجتنا إلى إرث النبوة. فلا يمكن الاعتماد على العلم وحده، أو على عقولنا وحدها، كي نصوغ المنهج الأسلم لأنفسنا وللبشرية كلها، من أجل الوصول إلى السعادة الحقيقية في الدارين.

وقد اتضح لنا أن هذا الكون بمظاهره المختلفة، قد أقيم على أسس من الدقة والنظام، وبناء عليه فلا يمكن أن يترك الناس بلا مرشد يرشدهم ويبلغهم رسالة ربهم.

[٧٤] ابن قيم الجوزية. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: حسن المسعودي، بيروت: المكتبة العلمية، ط١، ١٩٩٨م، ج١، ص١٥.

[٧٥] الشوكاني. **فتح القدير**، مرجع سابق، ج١، ص٥٧٤.

وللرسل دور في إحياء نور المعرفة في عقول الناس لترشدهم إلى استخدام حواسهم في الاستدلال على خالقهم، من خلال آيات الله المبثوثة في الكون والنفس. ولعل الشيء الأعظم في حاجة الناس إلى النبوة أنها حلقة الوصل بين البشر وخالقهم فيما يريد منهم.

لقد أيد الله الرسل بالمعجزات، وهي وسيلة إلى تقريب الناس إلى أنبيائهم وشدهم إلى قوة هي وحدها القادرة على كل شيء. ولو لم تكن النبوة، وهي وسيلة تبليغ الوحي، لَحَكَمَ العقل والفلسفة والحكمة، وهذه كلها قاصرة عن بلوغ كمال سعادة الإنسان واستقراره.

إن الإنسان مدني في طبعه، ولا يمكنه عزل نفسه عن بني جنسه، ولا بدّ من أخلاق تضبط علاقاتهم، ولا بد من قدوة لهم في ذلك، ومَن أفضل من الأنبياء مثالًا وأسوة. كما أن من طبيعة الإنسان سعة إدراكه واستعداده ومزاجه، وذلك يميزه عن بقية المخلوقات، ويحتم عليه أن يضبط أموره، ولا يمكن أن يتأتى ذلك إلا بالوحي عن طريق النبوة. وهذه النبوة الخاتمة في حقيقتها هي الوحي الممثل بالقرآن والسنة، وإن حاجة الناس إلى النبوة تمثل حاجتهم إلى القرآن والسنة.

بقي أن نقول: هناك مجال مهم تثيره هذه الدراسة ويبقى بحاجة إلى بحث علمي، وهو: السعي نحو خطوات عملية نستطيع من خلالها تحقيق هذه المقاصد في واقع الإنسانية اليوم، لتمثل برامج عملية واقعية على مستوى الفرد والجماعات والإنسانية عموماً.

# المعجزة القرآنية في فكر الجابري: دراسة تحليلية

**جمال الدين عبد العزيز شريف**[*]

**الملخص**

يتناول هذا البحث تحليلاً نقدياً لفكر محمد عابد الجابري من خلال دراسته لـ"المعجزات القرآنية"؛ وهي المعجزات التي وقعت لتدل على صدق ﷺ في نبوته؛ نحو معجزة "القرآن" ومعجزاته الحسية التي ذكرها القرآن؛ وهي المعجزات التي تناولها الجابري دون سواها من المعجزات التي جاءت في السنة. يتكون البحث من قسمين: تناول الأول فكر الجابري حول اعتبار القرآن معجزة للنبي؛ إذ يقر بالإعجاز اللفظي "الصوتي" للقرآن دون سواه من أنواع الإعجاز الأخرى المتعلّقة بالمعاني؛ لكنه ينكر دلالة أمية النبي على الإعجاز. وتناول القسم الثاني معجزات ﷺ الحسية التي ذُكرت في القرآن كانشقاق القمر والإسراء والمعراج، فرأي أن هذه المعجزات الحسية هي أحداث طبيعية غير خارقة للعادة وغير مخالفة للقوانين الكونية.

**الكلمات المفتاحية**: المعجزة القرآنية، محمد عابد الجابري، القرآن، النبي محمد، الإعجاز اللفظي، المعجزات الحسية.

**The Qur'anic Miracle in Al-Jabiri's Thought: A Critical Analytical Study**

**Abstract**

This paper critically analyzes the thought of Muhammad Abid al-Jabiri in his study of the miracles of Prophet Muhammad (pbuh); i.e, the miracle of Qur'an and sensory miracles mentioned in the Qur'an. The study has two sections: the first deals with the Qur'an as Prophet Muhammad's miracle that validates his Prophethood, which al-Jabiri endorses as 'phonic' or 'verbal' miracle, while disregarding other miracles related to meanings, thereby denying the indication of the Prophet's illiteracy.

The second section discusses sensory miracles that are mentioned in the Qur'an, such as the eclipse of the moon and *Al Isra wa Al Mi'raj* (The Night Journey and Ascension). Al-Jabiri considers such sensory miracles as ordinary natural events that are not contrary to the cosmic laws.

**Keywords:** Qur'anic miracle, Muhammad Abid al-Jabiri, Qur'an, Prophet Muhammad, verbal miracle, sensory miracles.

[*] دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، أستاذ مشارك بجامعة الجزيرة/ السودان. البريد الإلكتروني: jamalshari8@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٣٠/٦/٢٠١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ١٢/١/٢٠١١م.

**مقدمة:**

اتخذ أصحاب القراءات الحداثية للقرآن "العقلانية" مرتكزاً من مرتكزاتهم التي استندوا إليها، وبناء على ذلك نادوا بضرورة إعادة قراءة التراث الإسلامي ونقده، من خلال إبراز النزعة العقلانية فيه من جانب، ومحو اللامعقول -عندهم- عن بنيته[١] من جانب آخر. وقد مثّلت "معجزة القرآن"[٢] و"المعجزة" التي ذُكرت في القرآن تحدياً كبيراً لـ"عقلانيتهم" التي تزاورت عن قبول الغيبيات واستنكفت عن الاقتناع بالخوارق؛ ولهذا كانت المعجزة محوراً من محاورهم التي أولوها اهتمامهم، وصرفوا إليها عنايتهم، وبذلوا فيها جهودهم، فذهبوا إلى أن هذه المعجزات ما هي إلا شواهد تاريخية ولم تعد لها الدلالات ذاتها التي كان يُقال بها في الماضي، وإنما يجب إعادة تفسيرها في ضوء التصورات الحديثة.

وفي هذا المضمار ألّف جورج طرابيشي كتابه "المعجزة أو سبات العقل في الإسلام"، وعقد حسن حنفي في كتابه "من العقيدة إلى الثورة" فصلاً بعنوان "استحالة المعجزة"، وذهب حنفي في ذلك إلى أن الماضي إنما كان زمن نشر الرسالة والردّ على منكريها، وليس الأمر كذلك الآن، وإنما التحدي في الوقت الحاضر – عنده- هو تحويل الوحي إلى "علم" يقوم على العقل ويستند على الطبيعة، وذهب إلى أن المعجزات إنما هي قدح في العقل وقدح في الطبيعة وقوانينها التي لا يمكن أن تخرق بفعل أحد، أما ما ذُكر من معجزات وخوارق نحو انشقاق القمر انشقاقاً حقيقاً وغيره فهو – عنده- وسيلة من

---

[١] الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٧، ٢٠٠٤م، ص٥٢.

[٢] المقصود بـ"المعجزة القرآنية" -في هذا البحث- القرآن نفسه بوصفه معجزة من جهة، والمعجزات التي وقعت للنبي ﷺ وذكرها القرآن من جهة أخرى، والحق أنه ليست كل معجزة إعجازاً، وإنما كل إعجاز معجزة؛ لأن الإعجاز هو المعجزة المقرونة بالتحدي ووقعت بوصفها دليلاً على النبوة "إعجاز القرآن أو معجزة القرآن" أما المعجزات التي لا تدخل في إطار الإعجاز فهي التي وقعت بوصفها دليلاً على النبوة دون أن تقترن بالتحدي، كالإسراء والمعراج وانشقاق القمر. انظر:

- زرزور، عدنان محمد. "بين مفهوم المعجزة وإعجاز القرآن "نظرات نقدية""، قطر: جامعة قطر، **مجلة كلية الشريعة**، ع١٧، ١٩٩٩م، ص٢٩-٤٠. وقد اقتصر البحث على تلك المعجزات الثلاث، بالإضافة إلى إعجاز القرآن؛ لأن الجابري الذي يراد نقد طرحه لم يذكر غيرها.

وسائل التخييل، وطريقة من طرق الإقناع في الخيال الشعبي لدى القبائل الصحراوية التي تجهل قوانين العلم وسنن الطبيعة.[٣]

وذهب عبد المجيد الشرفي إلى أن هذه المعجزات والخوارق قد ارتبطت بالأسطورة والمتخيّل الإسلامي الذي لا يرى حرجاً في إلغاء قانون السببية.[٤] وذهب محمد أركون إلى أن هذه المعطيات الخارقة للطبيعة إنما هي تعابير محوَّرة عن مطامح ورؤى حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي –لعلم الاجتماع، وعلم النفس اللغوي– أن يعيها ويكشفها؛[٥] ولأجل هذا ذهب كثير منهم إلى تأويل "المعجزة" تأويلاً مجازياً.[٦]

أما محمد عابد الجابري فهو وإن سلك مسلك "العقلنة"، إلا أنه لم ينف المعجزات الحسية التي ذُكرت في القرآن نفياً مطلقاً بوصفها أساطير من إنتاج المخيال الإسلامي، ولم يَمِل إلى القول بالمجاز فيها، وإنما أوّلها تأويلاً "طبيعياً" بعيداً عن المجاز، وذكر أن من حقه النظر في أقوال العلماء داخل التراث، واختيار ما لا يتعارض مع مبادئ العقل ومعطيات العلم من هذه الآراء،[٧] وذلك لتكون هذه المعجزات– عنده– في نهاية المطاف حوادث طبيعية غير خارقة للعادة وغير معجزة أيضاً. ويفرّق الجابري بين المعجزة التي تقع للنبي ﷺ، والتي تقع لغيره من الأنبياء السابقين؛ فالمعجزة التي تقع للنبي ﷺ لا علاقة لها (بخرق العادة) وإبطال نواميس الكون وسننه. وقد بنى الجابري رأيه في هذا التفريق على أن أسلوب الإقناع في القرآن قد بُني وفق معطيات العقل، أما أسلوب التوراة والإنجيل فقد ارتكز على خرق ما جرت به العادة من سنن طبيعية؛ ولأجل ذلك أوّل الجابري ما ذُكر في القرآن من معجزات وقعت للنبي ﷺ وجاءت خلافاً للعادة الطبيعية تأويلاً يخرجها من

---

[٣] حنفي، حسن. **من العقيدة إلى الثورة**، بيروت: دار التنوير، ط١، ١٩٨٨م، ج٤، ص٧٥، ٨٦، ج٦، ص١٤٩-١٥٠.

[٤] تقديم عبد المجيد الشرفي على كتاب:
- الجمل، بسام. **أسباب النزول**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،ط١، ٢٠٠٥م، ص٩.

[٥] أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٦م، ص٢٩٩.

[٦] الجمل. **أسباب النزول**، مرجع سابق، ص٣٩٥-٣٩٧.

[٧] الجابري، محمد عابد. **مدخل إلى القرآن الكريم "في التعريف بالقرآن"**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٦م، ج١، ص٨٨.

إطار (خرق العادة) والمس بقوانين الكون، ولم يثبت الجابري للنبي ﷺ إلا معجزة واحدة هي القرآن؛ وإن كان له في وجوه هذا الإعجاز رأي خاص كما سيأتي.

## أولاً: إعجاز القرآن عند الجابري

تفرَّد النبي ﷺ عن جميع الأنبياء والمرسلين بمعجزة باقية على وجه الدهر، صحيحة المعنى، عالية البلاغة، حسنة اللفظ، جيدة السبك والتركيب، وهي معجزة القرآن. وبالرغم من اختلاف التعبير وتباين الألفاظ في تحديد وجوه الإعجاز القرآني عند العلماء؛ إلا أنَّ هذه العبارات جميعها تحصر هذا الإعجاز في ثلاثة وجوه، الوجه الأول: صحة المعاني؛ أي مطابقة هذه المعاني للواقع في الأخبار وتحقيقها للمصالح في الأحكام. والوجه الثاني هو اللفظ وحلاوته؛ أي حلاوة الصوت القرآني في الآذان وبهجته في النفوس وقوة أثره فيها. أما الوجه الثالث فهو جودة النظم؛ أي قوة الارتباط وحسن السبك ودقة التراكيب. وهذا الوجه الأخير شديد الارتباط بالوجهين السابقين. ولكن هذه الوجوه عند الجابري ليست على درجة واحدة، فقد أثبت بعضها ونفى الآخر؛ وتفصيل ذلك في ما يأتي من فقرات.

### ١. الإعجاز اللفظي عند الجابري:

القرآن عند الجابري معجز، بل هو المعجزة الوحيدة لمحمد ﷺ عنده؛ لأن المشركين قد طالبوا النبي ﷺ بمعجزات، وقد ردّ القرآن عليهم مراراً وتكراراً بأنه هو نفسه المعجزة. والقرآن الكريم عند الجابري معجز بالنظم المتعلّق باللفظ (الصوت) لا المعنى، ولأجل ذلك لا يقبل القرآن الترجمة إلى لغات أجنبية ولا إلى العربية نفسها -عند الجابري- إلا على سبيل ترجمة المعاني؛ أي التفسير؛ ولهذا فإنَّ المعجز فيه ليس معانيه وإنما ألفاظه التي بها نزل. ولما اتهمت قريش النبي ﷺ بالنقل من أهل الكتاب[٨] ردّ القرآن عليهم بقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣) وهذه الألفاظ العربية التي نزل بها القرآن لا يمكن أخذها عن الأعاجم بحال. وقد ذكر

[٨] جبر وعداس وغيرهما.

الجابري أن هنالك ثلاث لحظات للقرآن في مسار الكون والتكوين هي: الترتيل (الإعجاز)، والذِّكر، والكتاب. ويُلاحظ أن الجابري قد علّق الإعجاز بلحظة الترتيل دون غيرها، والقرآن عنده قد نزل مرتّلاً، قال تعالى: ﴿وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ (الفرقان: ٣٢) يقول الجابري: "وهذا يدل على أن ترتيل القرآن جزء من القرآن نفسه؛ بمعنى: أن مفعول الخطاب القرآني في التأثير في السامعين لا يرجع إلى معانيه، بل يرجع إلى طريقة قراءته، ولعل هذا الجانب هو الذي يعطي للفظ "القرآن" معناه الاصطلاحي الذي يجعل منه اسم علم، وبالتالي يفصله عن مجرد "القراءة" كمصدر لفعل قرأ."[٩] وقد حاول الجابري تأكيد رأيه بعدد من الأدلة؛ فاستدل بقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ (القيامة: ١٦– ١٨) وذهب إلى أن هذه الآية صريحة في أن طريقة قراءة القرآن من الله، وأن لفظ القرآن مفصول من مصدر قرأ. وذهب إلى أن قراءة القرآن على طريقة معينة –وهي الطريقة المسماة بالترتيل والتجويد– هي أهم وأبلغ في مجال التأثير على المستمع من قراءته قراءة عادية، ومن هذه الجهة فليس هناك من لفظ يعبر عن هذه الخاصية غير لفظ "القرآن". وذكر أن الإعجاز يتعلّق بمفهوم "القرآن" في ذاته لا بـ"الذكر" ولا بـ"الكتاب"؛ إذ إن "الذكر" عنده هو: العبرة المستخلصة من النظر في الأشياء خارج الذات، مثل نظام الكون وأخبار الأقوام الماضية وقصص الأنبياء؛ [أي الحديث عن] المعنى، أما "القرآن" فهو ما تتركه التلاوة من أثر داخل ذات القارئ أو المستمع؛ [أي الحديث عن] اللفظ، والقرآن هو الذي يحمل الذكر إلى مشاهد صوتية منغّمة، تقرّر وجوداً يحمل برهانه الذي يغني عن البرهان العقلي، وهذا التأثير العميق في القلوب لا غيره هو إعجاز القرآن عنده. ولما كان الإعجاز يتعلّق عند الجابري بالصوت والترتيل، وما يتصل به من تجويد ومخارج للحروف وغيرها، فقد أدخل الفواصل أيضاً (بوصفها شكلاً صوتياً) كخاصية يباين بها القرآن سائر الكلام. وقد ذكر الجابري عدة وقائع تدل على تأثير القرآن في العرب فاستدلّ بقصة أبي جهل وأبي سفيان والأخنس بن شريق وقصة الوليد بن المغيرة، ليخلص إلى أن إعجاز القرآن في تأثيره على المستمعين، كامنٌ في الترتيل لا غيره.[١٠]

---

[٩] المرجع السابق، ج١، ص١٨٢.

[١٠] المرجع السابق، ج١، ص١٦٦، ١٦٧، ١٨١، ١٨٢، ١٨٤. انظر أيضاً:

والحق أن الإعجاز الصوتي وجه من وجوه الإعجاز التي أشار إليها العلماء وتناولوها بالدراسة؛ ولم يكن الجابري مكتشفها؛ يقول ابن قيم الجوزية: "ومنهم من قال: إعجازه بما يقع في النفوس منه عند تلاوته من الروعة، وما يملأ القلوب عند سماعه من الهيبة، وما يلحقها من الخشية، سواء كانت فاهمة لمعانيه أو غير فاهمة، أو عالمة بما تحويه أو غير عالمة، كافرة بما جاء به أو مؤمنة."[١١]

إلا أن الجابري قد سلك في إثبات هذا النوع من الإعجاز مسلكاً عجيباً، وكانت استدلالاته في ذلك غريبة؛ فاستدل بقوله تعالى: ﴿وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ (الفرقان: ٣٢) على أن القرآن قد نزل مرتّلاً؛ أي مقروءاً بطريقة معينة، وهذا الاستدلال فيه نظر؛ إذ يتضح المعنى عند النظر إلى سياق الآية كله؛ قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ (الفرقان: ٣٢) فقوله: (وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا) يعني: فرقناه تفريقاً؛ ونزّلناه شيئاً بعد شيء،[١٢] وهذا بخلاف ما ذهب إليه الجابري، أما استدلاله بقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ (القيامة: ١٦- ١٨) على أن طريقة قراءة القرآن من الله، فهذا الاستدلال أيضاً فيه نظر؛ إذ إن قوله تعالى: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) يعني: إن علينا جمعه وضمه في صدرك، وكلمة "قرآن" في أصلها تعني الضم والجمع؛ قال الشاعر:

ذراعي عيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا

أي لم تحمل ولم تضم في رحمها جنيناً، وكل شيء جمعته فقد قرأته، والقراءة هي ضم الحروف إلى بعضها؛ تقول: قرأته قراءة وقرآناً، فكلمة "قرآن" تدل على الجمع والضم عند العلماء،[١٣] ولكن الجابري لا يرجع إلى الأصول اللغوية للكلمات. ولعل أكبر إشكال في

---

- الجابري، محمد عابد. **فهم القرآن الحكيم**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٩م، ج١، ص١٦٧، ١٧١، ١٨٢، ج٢، ص٣٦٦.

[١١] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي. **الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن**، بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت، ص٣٤١.

[١٢] القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ج١٣، ص٢٩.

[١٣] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط١، د.ت، ج١، ص١٢٨.

هذا الإعجاز اللفظي -عند الجابري- هو قصره للإعجاز في هذا الوجه دون سواه، فالإعجاز اللفظي وجه من وجوه الإعجاز وليس هو الإعجاز كله.

**٢. الإعجاز المعنوي عند الجابري:**

لما جعل الجابريُّ الإعجاز في (الترتيل) وفي (القرآن) مفهوماً خاصاً عنده يتعلّق بالترتيل أيضاً، فقد أنكر كل ما يتعلّق بالمعنى من إعجاز؛ فلا إعجاز، -عنده- في القصص التي جاء بها القرآن، ولا إعجاز في ما جاء به من علوم ومعارف.

ذكر العلماء أن إخبار القرآن بالغيوب شكل من أشكال إعجازه المتعلّقة بالمعنى، وهو من أبرز أشكال الإعجاز عندهم. وقد كان هذا الوجه مسلّمة من مسلّمات العلماء الذين درسوا الإعجاز، ولم يتم التنازع فيه كما تمّ في غيره من وجوه الإعجاز الأخرى. إلا أن الجابري قد ذهب إلى أن (الإعجاز) في أول أمره كان مقتصراً على التأثير في القلوب بترتيله، ولكن لما واجه العلماءُ الفرق المناهضة للإسلام، وسّعوا مفهوم الإعجاز ليشمل المعاني وما يتعلّق بها من إخبار بالغيب،[١٤] وذلك كما فعل النظّام الذي واجه المانوية الذين طعنوا في القرآن.[١٥]

والحق أن الإعجاز المتعلّق بالمعاني وما يتصل بها من إخبار بالغيب هو أظهر وجوه الإعجاز، ولم يكن غائباً على العلماء، ولا كان أمراً استحدثوه استجابة لمؤثرات فكرية معينة؛ بل كان أمراً بدهيّاً موجوداً في القرآن نفسه، وغاية ما في هذا الأمر أن إبراهيم بن سيار النظّام القائل بـ"نظرية الصِّرفة"، قد مال إليه دون غيره رافضاً للنظم وغيره من وجوه الإعجاز المتعلّق بالبلاغة والفصاحة. والنظّام لم يبتكر النظر في هذا الجانب، ولكنه اقتصر عليه بناء على مؤثرات فكرية معينة، فالاقتصار على هذا الجانب المعروف المشهور من الإعجاز —وليس الانتباه إليه- هو الذي كان نتيجة هذه المؤثرات. وقد ركّز الجابري على مناظرات النظّام للمانوية، ولست أدري لماذا فعل ذلك، بالرغم من أنه لم يثبت أن

[١٤] الجابري. **مدخل إلى القرآن الكريم**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٠.
[١٥] المرجع السابق، ج١، ص١٧٠-١٨٥.

المانوية قد هاجموا إعجاز القرآن، وإنما كانوا فرقة من الفرق التي ناظرها النظّام في عقائدها لا في إعجاز القرآن

والإخبار بالغيب يتعلّق بالأخبار والقصص الماضية والمستقبلية التي حكاها القرآن، ووقعت طبق ما أخبر، ولم يكن النبي ﷺ ولا قومه يعرفونها، إلا أن الجابري قد ذهب إلى أن القصص الماضية في القرآن إنما كانت نوعاً من ضرب المثل، ولا يجب السؤال عن حقيقتها أو صحة وقوعها، ولا معنى لطرح الحقيقة التاريخية في ذلك؛ إذ إن المقصود هو المغزى، والصدق في ذلك إنما يرجع إلى مخيال السامع.[١٦]

وإذا كان الجابري يقصد بضرب المثل في القصص، أن هذه القصص كانت تتنزّل على النبي ﷺ عندما يتعرّض لحالات مشابهة لما وقع في هذه القصص، فهذا الجانب لا إشكال فيه. أما الإشكال الكبير فهو في عزل هذه القصص عن الحقيقة والواقع. فهذه القصص هي حقائق قد حدثت، ووقائع قد كانت وبرزت للوجود، وقد قصّ الله تعالى لنبيه ﷺ هذه الأنباء بالحقّ كما وقعت. صحيح أن الغرض منها كان هو استخلاص العِبَر والدروس؛ إذ جاءت لمقاصد مخصوصة وغايات معينة وأهداف محددة، ولكنها لم تكن ضرباً للأمثال يرجع الصدق فيها إلى مخيال السامع، بل الصدق فيها من حيث مطابقتها للواقع.

والقصص القرآنية عند الجابري ليست جديدة على الناس عندما حكاها القرآن؛ إذ إنها كانت داخلة في معهود العرب الثقافي،[١٧] وهم يعرفونها من وصف النسّابين، ويرون رأي العين ما تبقى من آثار الأمم الماضية؛[١٨] فأمر ثمود كان عندهم معروفاً مشهوراً، وآثارهم في بلادهم يمرّون عليها. وأما فرعون وداود وسليمان –وبالرغم من أنهم خارج جزيرتهم– إلا أنهم كان يسمعون أمر فرعون من جيرانهم أهل الكتاب،[١٩] ويسمعون قصة داود وسليمان؛ إذ امتد ملكهما إلى أراضيهم، وكانت قصة سبأ وانهيار سد العرم حاضرة

---

[١٦] المرجع السابق، ج١، ص٢٥٨-٢٥٩.
[١٧] المرجع السابق، ج١، ص٢٥٩.
[١٨] المرجع السابق، ج١، ص٤٢١.
[١٩] المرجع السابق، ج١، ص٢٦٤.

في مخايلهم؛[٢٠] ولذلك فإن القرآن لم يأت بجديد في ذلك على العرب إلا طريقته في عرضه وتلاوته لهذه القصص على شاكلة معينة.

والحق أن ما ذكره الجابري فيه نظر؛ إذ إن العرب لم يكونوا يعرفون القصص الماضية، ولم يكن لديهم من كتاب يدركون به هذه القصص، وقد سمى الله تعالى هذه القصص بـ"أنباء الغيب" كما قال: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ (هود: ٤٩)

وقد ذهب الجابري إلى أن أهل الكتاب أيضاً كانوا يعرفون القصص التي وردت في القرآن، ولهذا فإن القرآن لا يتميّز عن التوراة والإنجيل لا في مصدره ولا في محتواه،[٢١] وإنما وجه التميّز عنهما هو التعبير عن هذه القصص بصورة معينة غير قابلة للتقليد فحسب.[٢٢] وعدم القدرة على التقليد –عند الجابري– ليس في القصص ومعانيها؛ وإنما في الوجه الوحيد للإعجاز عنده وهو الترتيل والتلاوة.

وما ذهب إليه الجابري من مساواة بين القرآن والتوراة والإنجيل في هذه القصص ليس صحيحاً؛ إذ إن القرآن يتميّز عن التوراة والإنجيل بأمور كثيرة تتعلّق بالمعاني؛ إذ انفرد بقصص لم تذكرها التوراة والإنجيل، ثم إن القصص التي وافق فيها القرآن التوراة والإنجيل قد اختلفت تفاصيلها في كثير من الأمور، ولما كانت التوراة والإنجيل قد حرّفتا فقد جاءتا بأمور شنيعة في قصصهما نفاها القرآن. ولهذا فإن القرآن لا يتميّز عن التوراة والإنجيل في لفظه وفي فصاحته وبلاغته ونظمه فحسب؛ بل يتميّز عنهما حتى في معانيه؛ من حيث صدق أخباره وعدل أحكامه.

### ٣. الإعجاز العلمي عند الجابري:

إن علاقة القرآن بالعلوم –على اختلاف أنواعها– علاقة وثيقة، وقيام الإعجاز العلمي تأكيد لهذه العلاقة، فقد يُنعى على الإعجاز العلمي منهجه في التعامل مع قضايا

[٢٠] المرجع السابق، ج١، ص٢٢١.
[٢١] المرجع السابق، ج١، ص١٩٤.
[٢٢] المرجع السابق، ج١، ص٤٢٤.

العلوم في القرآن، وقد يُنعى عليه بعض معالجاته لعدم التزامها بالضوابط والشروط اللازمة عند التعامل مع النص القرآني، ولكن ذلك كله لا ينفي علاقة القرآن بالعلوم بأي حال من الأحوال. صحيح أنه قد يُختلف في شكل هذه العلاقة، ولكنها علاقة قائمة ثابتة لا يمكن إنكارها، إلا أن الجابري قد أتى بما حدّده العلماء للإعجاز العلمي من ضوابط وشروط، وجعلها سبباً مباشراً لنفي هذا النوع من الإعجاز جملة، بل جعل ذلك سبباً لنفي علاقة العلوم بالقرآن ابتداء، وقد جعل الجابري ما ذكره الشاطبي من أن الشريعة أمية[٢٣] مقدّمة لجعل الأخبار القرآنية متصفة أيضاً بصفة (الأمية)، ولهذا ذهب إلى أنه يجب الالتزام بمعهود العرب وعدم تحميل القرآن من المعاني ما لا يتناسب مع كون العرب أميين؛[٢٤] ولهذا لا يمكن إطلاقاً -عنده- تلمس ما يخرج عن معهود العرب من العلوم والمعارف، فالقرآن عنده قد خاطب العرب بطريقتهم البيانية وعلى معهودهم في المعارف؛ فلفت أنظارهم إلى الأمور المعروفة بصورة ظاهرة؛ فقال: ﴿وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (الغاشية: ٢٠) وهم يرونها كذلك وهي في حقيقتها ليست كما يرونها، وقال: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ (يس: ٣٨) وهم يرونها كذلك، وهذا وصف للمشاهدة الظاهرة للأشياء، وهي تفي -عنده- بالغرض الذي أراده القرآن؛ وهو الاعتبار والاتعاظ.[٢٥]

وقد ذهب الجابري إلى أنه إذا كانت معرفة لغة العرب ضرورية لفهم القرآن، فكذلك ينبغي أن يكون فهمه ضمن معهودهم؛ أي ما يشكّل قوام حياتهم الروحية والفكرية والاجتماعية؛ إذ إن القرآن قد خاطب العرب ليفهموه، وتبعاً لذلك لا بدّ أن يكون بلغتهم وفي إطار معهودهم الاجتماعي والثقافي حتى يفهموه.[٢٦]

والحق أنه لا توجد علاقة لازمة بين لسان العرب والعلوم والمعارف التي جاء بها القرآن، فإذا جاء القرآن بلسانهم فلا يعني ذلك إطلاقاً أنه أتى بما يعرفون من علوم ومعارف، وإلا لما أصبح لمجيئه من معنى. أما قول الإمام الشاطبي بـ"أمية الشريعة" الذي

---

[٢٣] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن، الخبر: دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٧م، ج٤، ص١٩٨.

[٢٤] الجابري. **بنية العقل العربي**، مرجع سابق، ص٥٤٥.

[25] http://www.aljabriabed.net/index.htm

[٢٦] الجابري. **مدخل إلى القرآن الكريم**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧.

استدلّ به الجابري، فقد اختلف العلماء مع الشاطبي فيه اختلافاً كبيراً، ولم يجد الباحث أحداً من العلماء نقل قول الشاطبي إلا ليعترض عليه.

أما استدلال الجابري بقوله تعالى: (وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ) على أن القرآن قد اقتصر على معهود العرب في علومهم، فاستدلال غير سائغ إطلاقاً؛ لأن المعنى المذكور في سياق هذه الآية مقصود في ذاته؛ قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (الغاشية: ١٧-٢٠) فهذا الوصف للأرض -بحسب السياق والقرائن- مرتبط بنظرهم؛ إذ أمرهم بالنظر للاعتبار بهذه النعم، وهذا ليس وصفاً كلياً للأرض؛ والمعنى: انظروا كيف سطح الله هذه الأرض الواسعة لتتمكنوا من العيش فيها والزراعة والبناء عليها، فما ظنّكم لو كانت هذه الأرض وعرة غير مسطحة، وقد جاء تسطيح الأرض هنا مقابلاً لوعورتها وصعوبة التعامل مع تضاريسها، وليس مقابلاً لتكويرها بصورة كلية، ولهذا فليس مناسباً في هذا السياق- والمقام مقام تفكّر في هذه النعم - أن توصف الحقيقة الكونية الكبرى في التكوير، وهذه الآية كقول تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ (البقرة:٢٢) وكقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا﴾ (طه: ٥٣) وكقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ (الملك: ١٥) وكل هذه الآيات قد جاءت في إطار التفكر في نعم الله تعالى.

أما الحقيقة الكونية الكلية فقد وُصفت في آيات وسياقات ومقامات أخرى غير هذه، منها قوله تعالى: ﴿يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ﴾ (الزمر: ٥) ومعلوم أن الليل والنهار يتعاقبان على الأرض، فإذا كانا مكورين لزم أن تكون الأرض مكورة أيضاً. وتسطيح الأرض في سياق تلك الآية المعنية بالدراسة كـ"مد" الأرض في سياق قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا﴾ (الرعد: ٣)؛ إذ إن كليهما في سياق النظر إلى النعم التي أنعم الله بها على الإنسان، وليس مناسباً في هذين السياقين غير الوصف الجزئي الذي يحسّه المنعَم عليه بحواسه المجردة؛ ومدّ الأرض في الآية السابقة غير مدّها في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْأَرْضُ مُدَّتْ﴾ (الانشقاق: ٣) الذي يدلّ على أن

الأرض الآن -في حقيقتها الكونية الكبرى- غير ممدودة. وبذلك يتضح أن السياق وما فيه من قرائن هو الذي يحدد المعنى المقصود، سواء أكان هذا المعنى حقيقة كونية كلية أم حقيقة كونية نسبية يراها المخاطب.

أما استدلال الجابري بقوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَا﴾ (يس: ٣٨) على أن القرآن قد اقتصر على معهود العرب في علومهم، فاستدلال ليس بالصحيح؛ إذ إن هذه الآية ليست كقوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱلۡأَرۡضِ كَيۡفَ سُطِحَتۡ﴾ (الغاشية: ٢٠) وقد استدلّ الجابري بهما في أمر واحد وكأنهما جاءتا في مقام واحد، لكن هذه الآية التي تصف الشمس تتناول قدرة الله تعالى وعجائب صنعه، وأنه تعالى قد انفرد بالخلق فلا ينبغي أن يشرَك به؛[٢٧] ولهذا وصفت الآية الحقيقة الكونية الكلية. ويُفهم من كلام الجابري أنه جاء بهذا الآية ليدلّل على أن الشمس-في حقيقتها الكونية- ثابتة بخلاف ما يراها الناس، وقد كان هذا الاعتقاد من المسائل العقلية الظنية، ثم انقلب هذا الظن إلى ظن آخر، وهو أن الشمس ثابتة في موضعها الذي تدور فيه حول نفسها. ولكن تبين أخيراً أنها ليست مستقرّة في مكانها، وإنما هي تجرى فعلاً في اتجاه واحد في الفضاء الكوني الهائل.

### ٤. دلالة أمية النبي (ﷺ) على الإعجاز:

ذهب الجابري في كتابه (مدخل إلى القرآن الكريم) الذي أراد به تقديم القرآن للقارئ العالمي -كما ذكر[٢٨]- إلى أنه: "لا يليق بنا أن نتصوّر أن من كمال الإنسان الذي يختاره الله للنبوة أن يكون لا يعرف القراءة والكتابة،"[٢٩] ولأجل ذلك حاول الجابري نفي الأمية (عدم القراءة والكتابة) عن النبي ﷺ، وقد أطال الكلام كثيراً في ذلك، ثم خلص إلى أنه لا علاقة بين صفة "الأمية" هذه و"المعجزة".

وقد حاول الجابري الإتيان بكافة الأدلة التي تثبت دعواه في نفي "الأمية" عن النبي ﷺ؛ فذهب إلى أن النبي ﷺ حين أمره جبريل بالقراءة في بدء الوحي قال -كما في رواية

[٢٧] القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١٥، ص٢٦.

[٢٨] الجابري. **مدخل إلى القرآن الكريم**، مرجع سابق، ج١، ص١٤.

[٢٩] المرجع السابق، ج١، ص٨٠.

ابن إسحاق—: (ماذا أقرأ؟) بالصيغة الاستفهامية، مما يدلّ على أنه كان يعرف القراءة، في حين أن رواية البخاري: (ما أنا بقارئ)، ولأجل ذلك ذهب الجابري إلى حمل رواية البخاري على رواية ابن إسحاق؛ فذكر أنه من الممكن أن تكون هذه العبارة الواردة في رواية البخاري دالة على الاستفهام أيضاً لا النفي.[٣٠] كما استدلّ الجابري بقول النبي ﷺ: "فجاءني جبريل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب" وقوله: "هببت من نومي فكأنما كتبت في قلبي كتاباً."[٣١]

وقد ذهب الجابري إلى أن القراءة والكتابة كانت منتشرة بين العرب؛ فالخلفاء الأربعة كانوا يقرأون ويكتبون، وعبد المطلب بن هاشم جدّ النبي ﷺ المباشر كان يقرأ ويكتب، وقصي بن كلاب جدّه الأعلى كان يقرأ ويكتب، ثم إن النبي ﷺ نفسه كان تاجراً والتجارة تحتاج إلى القراءة والكتابة والمعرفة بالحساب،[٣٢] كما أن النبي ﷺ —حسب ما ذكر الجابري– قد محا لفظ (رسول الله) عن اسمه في صلح الحديبية حينما رفض علي كرم الله وجهه محوه،[٣٣] ثم أورد الجابري قول من قالوا إنه ﷺ قد تعلّم القراءة والكتابة بعد النبوة، بعد أن كان قبلها أمياً، فذكر قول الألوسي: "ومعجزة الكتابة بعد أميته لا تنافي المعجزة، بل هي معجزة أخرى، لكونها من غير تعليم، ولا يخفي أن قوله ﷺ (إنَّا أمَّة أمِّيَّة) ليس نصاً في استمرار نفي الكتابة عنه عليه الصلاة والسلام."[٣٤] وذكر الجابري أن الإمام القرطبي قد ردّ على قول من تشدّد في إنكار قول من قالوا إنَّ النبي ﷺ قد تعلّم القراءة والكتابة، يقول الجابري: "وفي هذا الاتجاه علّق القرطبي على رأي من ينكر القول بأن النبي ﷺكان يعرف القراءة والكتابة ناقلاً كلام شيخه."[٣٥] وذهب الجابري إلى أن لفظ (الأمي) الذي وُصف به النبي ﷺ ولفظ (الأميين) الذي وُصف به قومه في القرآن لا يعني

[٣٠] المرجع السابق، ج١، ص٨٠.
[٣١] المرجع السابق، ج١، ص٨٠.
[٣٢] المرجع السابق، ج١، ص٨٤–٨٥.
[٣٣] المرجع السابق، ج١، ص٨٦.
[٣٤] المرجع السابق، ج١،ص٨٨.
[٣٥] المرجع السابق، ج١، ص٨٨.

عدم المعرفة بالقراءة والكتابة، بل إن لفظ "الأميين" يعني في القرآن: الذين ليس لهم كتاب،[٣٦] وأن لفظ (أمي) نفسه إنما هو لفظ معرَّب لا أصل له في العربية.[٣٧]

وفي هذا المضمار اصطدم الجابري بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨) الذي يدلّ دلالة واضحة على أمية النبي ﷺ، فذهب إلى أن المفسرين قد تخبّطوا في هذه الآية تخبّطاً شديداً، ثم ذهب إلى تفسير (روح البيان) للإتيان بمثال على هذا التخبّط؛ إذ أورد صاحب (روح البيان) قول الشيعة أن رسول الله ﷺ كان يكتب قبل الوحي ثم نُهي عن ذلك بعد الوحي، ثم جاء الجابري بما نقله صاحب (روح البيان) من صاحب (الأسئلة المقحمة)[٣٨] من أن أهل الكتاب كانوا يجدون من صفة النبي ﷺ أنه أمي لا يكتب ولا يقرأ، فأراد الله تحقيق ما وعدهم به.[٣٩] ويفهم من ضم هذين الكلامين أن النبي ﷺ لم يكن قبل البعثة أمياً، فلما بُعث وكان وصفه في التوراة والإنجيل أنه أمي، امتنع عن الكتابة والقراءة، وهذا عجيب جداً.

وبعد أن أحسّ الجابري أنه قد تمّ له ما أراد من نفي الأمية عن النبي ﷺ أخذ يناقش علاقة الأمية بالإعجاز، فذهب إلى أنه لا علاقة للأمية بعدم القدرة على الإتيان بالبلاغة العالية والفصاحة السامية؛ إذ إن شعراء العرب وخطباءهم كانوا يقولون الشعر ويخطبون ارتجالاً من دون إعداد لا قولاً ولا كتابة؛[٤٠] فدلّ ذلك –عنده– على أنه لا علاقة بين الأمية والإعجاز.

---

[٣٦] المرجع السابق، ج١، ص٨١-٨٤.

[٣٧] المرجع السابق، ج١، ص٨٢.

[٣٨] صاحب "كتاب الأسئلة المقحمة في الأجوبة المفحمة" هو أبو القاسم الخزيمي الغراري انظر:
- حقي، إسماعيل. **تفسير روح البيان**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج٥، ص١٧. وقد نقل منه حقي في تفسيره "روح البيان" في أكثر من مائة موضع، ولم يجد الباحث أثراً لكتاب "الأسئلة المقحمة" لا في فهارس الكتب ولا ذُكر عند العلماء اللهم إلا ما أورده حقي عنه في تفسيره.

[٣٩] الجابري. **مدخل إلى القرآن الكريم**، مرجع سابق، ج١، ص٨٩.

[٤٠] المرجع السابق، ج١، ص٩٣.

والحق أن ما ذكره الجابري فيه نظر؛ إذ إن "الأمية" ليس لفظاً معرّباً وإنما هو لفظ عربي الأصل، وصحيح أن معناه في القرآن –كما لاحظ العلماء– هو الذي لم يُؤتَ كتاباً، إلا أنه من حيث اللغة –بصورة عامة– هو عدم المعرفة العامة بشيء معين، وأمية العرب هي أمية كتابية، فلما جاءهم القرآن زالت عنهم هذه الأمية، قال تعالى ممتناً عليهم: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (الجمعة: ٢)؛ أي جاءهم رسول منهم يزيل عنهم أميتهم الكتابية هذه. أما أمّيّة القراءة والكتابة فقد كانت شائعة بينهم، وكانت القراءة والكتابة فيهم قليلة؛ لذلك كانت فدية بعض الأسرى ببدر أن يعلّموا المسلمين القراءة والكتابة؛ مما يدلّ على أنها كانت فيهم نادرة قليلة.

أما جعل الجابري (ما) في قوله ﷺ (ما أنا بقارئ) استفهامية؛ فهذا قول ضعيف جداً؛ إذ حمل الجابري رواية البخاري الصحيحة على رواية ابن إسحاق الضعيفة، وليس ذلك فحسب، بل إنه في هذه الرواية الضعيفة لم يرجع إلى ابن إسحاق ولا إلى غيره من أصحاب السير، بل رجع إلى بعض شرّاح الحديث، لأن العبارة عند ابن إسحاق وغيره من أصحاب السير "ما أقرأ"، أما عند بعض شراح الحديث الذين نسبوا هذه الرواية إلى ابن إسحاق هي "ماذا أقرأ؟"[٤١] فالعبارة الأولى من الممكن حملها على النفي دون الثانية،[٤٢] ولكن الجابري قد مال إلى الثانية قصداً. أما جعله "ما" في قوله ﷺ: (ما أنا بقارئ) للاستفهام فهذا استدلال ضعيف جداً، وقد ردّه العلماء من قبل، لأن "الباء" لا تدخل على الاستفهام؛ بل إن دخولها فيه شاذ جداً؛ وإنما تدخل في النفي لتأكيده.[٤٣]

---

[٤١] ليس هذا هو اللفظ الذي أورده ابن إسحاق ولا غيره من أصحاب السير وإنما اللفظ الذي أوردوه هو: (ما أقرأ). انظر:
– ابن إسحاق، محمد. **سيرة ابن إسحاق**، تحقيق: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٧٨م، ص١٠٠. وهو حديث مرسل على كل حال.

[٤٢] الحلبي، علي بن برهان الدين. **السيرة الحلبية**، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٠هـ، ج١، ص٣٨٤.

[٤٣] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **الديباج على صحيح مسلم**، تحقيق: أبو إسحق الجويني الأثري، الخبر: دار ابن عفان، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج١، ص١٨٤.

أما استدلال الجابري بقوله ﷺ: (هببت من نومي فكأنما كتبت في قلبي كتاباً) فاستدلال ضعيف؛ إذ لم يرو هذا الحديث أحد من أهل الحديث ولا جاء في كتبهم، وإنما ورد عند أصحاب السير فحسب، وهو حديث ضعيف جداً وكثير العلل.[٤٤] أما استدلال الجابري بقوله ﷺ: (فجاء جبريل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب) فاستدلال ضعيف أيضاً، وقد جاء الجابري بهذا الحديث ولم يخرّجه ولم يبين درجته في الصحة، وهو حديث مرسل أيضاً،[٤٥] والحديث المرسل ليس حجة عند المحدِّثين؛ إذ لا تقوم الحجة إلا بالأسانيد المتصلة. ولكن حتى وإن صحّ هذا الحديث فرضاً فليس فيه ما يدلّ على معرفة النبي ﷺ بالقراءة والكتابة، إذ إن ما حدث كان في النوم دون اليقظة (جاءني جبريل وأنا نائم) وفي النوم ربما يرى الإنسان أنه يفعل المستحيل؛ فقد يقرأ وقد يطير في الهواء ويمشي في الماء ونحو ذلك، وبالرّغم من كل ذلك إلا أنه ليس في الحديث ما يدلّ على أنه ﷺ قد قرأ وكتب حتى في حال نومه هذا.

أما معرفة خلفاء النبي ﷺ للقراءة والكتابة ومعرفة جدّه المباشر وجدّه الأعلى فليس دليلاً على معرفته هو نفسه ﷺ بذلك، كما أن معرفته بالتجارة لا تعني بحال معرفته بالقراءة والكتابة، فكم من أمي بارع في التجارة التقليدية والسفر إليها دون حاجة إلى قراءة أو كتابة. أما محو رسول الله ﷺ لفظ (رسول الله) من صلح الحديبية فليس فيه دليل على نفي أميته، إذ إنه ﷺ ما محا ذلك إلا بعد أن أُري موضعه من الكتاب، فقد روى البخاري: "عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: أن النبي ﷺ لما أراد أن يعتمر أرسل إلى أهل مكة يستأذنهم ليدخل مكة، فاشترطوا عليه أن لا يقيم بها إلا ثلاث ليال ولا يدخلها إلا بجلبان السلاح ولا يدعو منهم أحداً، قال: فأخذ يكتب الشرط بينهم علي بن أبي طالب؛ فكتب: "هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله"، فقالوا: لو علمنا أنك رسول الله لم نمنعك ولبايعناك، ولكن اكتب: هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله،

---

[٤٤] الألباني، محمد ناصر الدين. **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة**، الرياض: دار المعارف، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج١٠، ص٤٥٥.

[٤٥] الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م، كتاب التفسير، تفسير سورة اقرأ باسم ربك الذي خلق، ج٢، ح٣٩٥٥، ص٥٧٧.

فقال: (أنا والله محمد بن عبد الله وأنا والله رسول الله) قال [أي البراء]: وكان لا يكتب، قال: فقال[ أي النبي ﷺ]لعلي: "امح رسول الله "، فقال علي: والله لا أمحاه أبداً، قال: "فأرينه"، قال: فأراه إياه؛ فمحاه النبي ﷺ بيده."[٤٦]

أما استدلال الجابري بأقوال العلماء في نفي الأمية عن النبي ﷺ، فقد سلك فيه مسلكاً شديد الغرابة؛ إذ ضمّ كلامين من تفسير (روح البيان) بينهما ما يقرب نصف صفحة، لتكون النتيجة دلالة على تخبّط العلماء في تفسير قوله تعالى: (وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ).

ثم جاء الجابري بقولين نسبهما إلى القرطبي والألوسي، وهذه النسبة ليست بالدقيقة ولا الصحيحة، لأن القول الذي ذكره القرطبي لم يكن هو رأيه في المسألة، بغض النظر عن موافقته عليه أو رفضه. فالقرطبي قد جاء بكلام شيخه أبي العباس أحمد بن عمر الذي أنكر به تكفير من قال إنه ﷺ قد قرأ وكتب بعد النبوة؛ إذ كان أمياً قبل النبوة، والقرطبي بعد أن جاء بهذا الكلام ردّ على من قال بأن تعلُّم النبي ﷺ للقراءة والكتابة بعد النبوة كان آية خارقة، يقول القرطبي: "كانت تكون آية لا تُنكر لولا أنها مناقضة لآية أخرى، وهي كونه أمياً لا يكتب، وبكونه أمياً في أمة أمية قامت الحجة وأفحم الجاحدون وانحسمت الشبهة، فكيف يطلق الله يده فيكتب وتكون آية، وإنما الآية ألا يكتب، والمعجزات يستحيل أن يدفع بعضها بعضاً."[٤٧] وبهذا النص يبدو رأي القرطبي واضحاً جداً في هذه المسألة؛ وإذا كان رأي القرطبي موافقاً لرأي شيخه الذي أورده — وأحسبه كذلك — فهو يرفض القول بأن يكون النبي ﷺ قد كتب وقرأ بعد النبوة من جهة كما يرفض تكفير من قال بخلاف قوله من جهة أخرى. أما قبل النبوة فالكل متفقون على أنه كان أمياً ﷺ.

[٤٦] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٤٠٧هـ، أبواب الجزية والموادعة، باب المصالحة على ثلاثة أيام أو وقت معلوم، ج٣، ح٣٠١٣، ص١١٦٢.
[٤٧] القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١٣، ص٣٥٣.

وقد استدلّ الجابري كذلك بقول الألوسي السابق، ثم قطعه عند ذلك الحد الذي ذكره، وبقية كلام الألوسي هي: "وكل ما ورد في الحديث من قوله (كتب) فمعناه أمر بالكتابة، كما يقال: كتب السلطان بكذا لفلان."[٤٨]

أما ما ذهب إليه الجابري من أن المفسرين قد تخبّطوا في تفسير قوله: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ (العنكبوت: ٤٨) فهذا غير صحيح على الإطلاق؛ إذ أجمع المفسرون إجماعاً على أنَّ الآية دالة على أمِّيَّة النبيِّ ﷺ، وإلى ذلك ذهب جميع المفسرين قدماء ومحدثين. وهذه الآية قد دلّت -عندهم- على أنه ﷺ كان أمِّيًّاً لم يقرأ ولم يكتب، وهو بذلك بعيد كل البعد من الشك والريب؛ إذ إنه معروف في قومه -الذين لبث فيهم عمراً- بأنَّه أمِّيّ، وفي قوله تعالى: (بِيَمِينِكَ) تأكيد لهذه الأمِّيَّة؛ إذ لا يبقى للمجاز فيها مدخل، وهي كقولك: (رأيت بعيني)، وهؤلاء الذين سماهم في الآية (مبطلين) قد أنكروا النبوة مع ظهور حججها ودلائلها، ولو علموا فيه الكتابة والقراءة لتمسّكوا بذلك وشكّوا وارتابوا أكثر مما هم عليه من الشك الارتياب.

وقد ذهب الجابري إلى أنه لا علاقة بين "الأمية" و"الإعجاز القرآني"، لأن الفصاحة العالية لا علاقة لها بمسألة الأمية هذه، وهذه نتيجة طبيعية لفكر الجابري الذي لا يقرّ بوجه من وجوه الإعجاز إلا ذلك الوجه المتعلّق باللفظ والترتيل. إلا أن العلماء لم يربطوا بين هذا الوجه من الإعجاز والأمية؛ وإنما ربطوا الأمية بالإعجاز المتعلّق بالمعاني والعلوم، فالأمي الذي يأتي بالعلوم التي تفوق علوم العلماء ومعارف العارفين فيه خرق للعادة ومعجزة واضحة جداً، وقد كان النبي ﷺ أمياً لا يقرأ ولا يكتب ولم يتعلّم، ثم جاء بأنباء ما وقع وحدث من عظيمات الأمور ومهمات السير، ولم يكن ملابساً لأهل الآثار وحملة الأخبار، ولا كان يقرأ بحيث يطّلع على كتاب فيأخذ منه. ولا يقتصر ذلك الأمر على الأخبار الماضية بل يشمل الأخبار المستقبلية التي جاءت طبق ما أخبر عنها القرآن. وإتيان الأمي بكتاب جامع للعلوم الشريفة والأخبار السالفة فيه خرق واضح للعادة، وفيه دلالة على أن ما أتى به إنما كان من عند الله لا من عند غيره.

---

[٤٨] الألوسي، محمود أبو الفضل. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج٢١، ص٥.

**ثانياً: المعجزات الحسية للنبي ﷺ**

ذهب الجابري إلى أن برهان نبوة محمد ﷺ هو القرآن، وليس المعجزات الحسية وخرق العادة ونحوها؛[٤٩] إذ إنَّ أسلوب القرآن في الإقناع عنده يختلف اختلافاً بيّناً عن أسلوب التوراة والإنجيل، فالقرآن قد بنى استدلالاته وفق مقتضيات العقل، أما أسلوب التوراة والإنجيل فهو الاحتكام إلى أمور خارج طور العقل، من مثل قلب العصا حية وفلق البحر وإحياء الموتى، وهي –عنده– قفز على ما جرت به العادة من سنن لا تتخلف،[٥٠] وكما اقتصر عيسى وموسى عليهما السلام –عند الجابري– على المعجزات الحسية وخرق العادة فقد اقتصر محمد ﷺ على الإعجاز اللغوي،[٥١] وتحت عنوان (مَنْ رَفَعَ الأسباب فقد رَفَعَ العقل) يؤيد الجابري ابن رشد في أن إنكار مبدأ السببية يلغي إمكانية معرفة حقيقة أي شيء؛ إذ إننا لا نعرف حقيقة الأشياء إلا بمعرفة أسبابها، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وبناء على ذلك ذهب الجابري إلى أنه لا يمكن إطلاقاً التضحية بالسببية وترك المجال للمعجزة.[٥٢]

وقد عمد الجابري إلى القرآن لإثبات رأيه في أن النبي ﷺ لم تكن له من معجزة سوى القرآن نفسه، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴾ (الإسراء:٩٣) الذي يدلّ –عنده– على أن البشر لا يمكنهم الإتيان بالأمور الخارقة من ارتقاء في السماء ونحوه، واستدلّ كذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْـَٔايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ﴾ (الإسراء: ٥٩) الذي يدلّ –عنده– على أن المانع من إرسال المعجزات المؤيدة لمحمد ﷺ أن الأولين كذّبوا بهذه المعجزات. واستدلّ الجابري أيضاً بقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ﴾ (العنكبوت: ٥١) وهي تدلّ –عنده– على أن محمداً ﷺ ليس له من معجزة قط إلا القرآن.

[٤٩] الجابري. **مدخل إلى القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص١٤٤-١٤٦.
[٥٠] المرجع السابق، ج١، ص٢٢٤.
[٥١] المرجع السابق، ج١، ص١٩٧.
[٥٢] المرجع السابق، ج١، ص١٤٢.

وبهذا المدخل تناول الجابري المعجزات التي وقعت للنبي ﷺ، نحو معجزة انشقاق القمر والإسراء والمعراج. والجابري لم ينف هذه المعجزات نفياً كلياً مطلقاً، وإنما مال إلى تأويلها حتى تخرج من كونها معجزات، وتوافق ما ذكر من الحفاظ على نظام العالم وعدم خرق سننه ونواميسه، وإن كان هذا التأويل بغير المجاز. ولأجل ذلك أشاد الجابري بموقف الكندي في ميله إلى التأويل.[٥٣] والتأويل عند الجابري لا يعني اختراق المجال التداولي الذي نزل فيه القرآن؛ إذ إن الحقيقة الدينية لا تناقض العقل؛ غير أنها في بعض الأحيان -عنده- لا يمكن نيلها من ظاهر النص، بل قد يستلزم الأمر اللجوء إلى التأويل.

ويُلاحظ أن الجابري قد أتى من القرآن بالمعجزات التي يمكن تأويلها نحو انشقاق القمر والإسراء والمعراج، وإن كان هذا التأويل بأضعف الأقوال الموجودة في التفاسير، ولكن الجابري تزاور بصورة واضحة وضرب صفحاً عن تلك المعجزات التي ليس للتأويل فيها مدخل، نحو قتال الملائكة ببدر وعصمة النبي ﷺ من الناس، ونحو ذلك مما فيه خرق ظاهر للعادة. وإذا كان قد ثبت أن النبي ﷺ قد شارك الأنبياء السابقين في وقوع المعجزات الحسية على يديه، كما دلّ على ذلك صريح القرآن وصحيح السنة، إلاّ أنه (ﷺ) انفرد بمعجزة القرآن الباقية على وجه الدهر عن جميع الأنبياء والمرسلين.

أما الآيات التي استدلّ بها الجابري فليس المعنى فيها كما فهم؛ ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ ذهب الجابري إلى أن المعنى هو: أن الإنسان لا يستطيع الصعود إلى السماء. وهنا يتجاهل الجابري بقية الأسئلة التي سألتها قريش للنبي ﷺ، وهي أن يكون له بيت من زخرف أو حديقة من نخيل وعنب. فهذه الآية لا تعني بحال أن الإنسان ليس في مقدوره فعل الأشياء التي طلبوها، خاصة وأنه قد ذُكر في مواضع أخرى من القرآن معجزات أخرى أكبر منها، ولكن المعنى هو: إن الرسول البشري إنما هو عبد مأمور، وليس له أن يتحكم على الله في إنزال الآيات؛ إذ ليس لأحد أن يتقدّم فيقترح عليه ما يشاء من آيات ومعجزات، فالله هو الذي ينزّل الآيات باختياره دون أن يقترح عليه البشر ما يشاؤون؛ فهو الفعّال لما يريد، وكأنما قال النبي ﷺ لقريش

[٥٣] المرجع السابق، ج١، ص١٢٥.

حين اقترحوا عليه ذلك: "هذا سلطان الله وملكوته إن شاء أجابكم وإن شاء لم يجبكم، وما أنا إلا رسول أبلغكم رسالته."[٥٤] وبهذا يبدو تفسير الجابري للآية بعيداً عن المراد منها.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْآيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ۚ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا۟ بِهَا ۚ وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْآيَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ (الإسراء: ٥٩) فقد ذهب الجابري إلى أن المانع من إرسال المعجزات المؤيدة لمحمد ﷺ أن الأولين قد كذّبوا بمثل هذه المعجزات؛ أي أن الله لن يرسل إلى النبي ﷺ معجزات إطلاقاً لهذا السبب، وهذا غير صحيح؛ إذ إنَّ الله تعالى قد أجرى المعجزات على يديّ النبي ﷺ كما هو ثابت. ومعنى الآية يبدو واضحاً – وهو خلاف ما ذهب إليه الجابري– إذا تمّ فهمه عبر السياق وسبب النزول، ويبدو من السياق أنَّ إنزال المعجزات التي تُطلب بمثابة إنذار بالدمار إذا لم يؤمنوا، وقريش قد سألت النبي ﷺ آيات معينة كما هو مذكور في السياق، والمانع من إرسالها هو تكذيب قريش الذي يعقبه الهلاك؛ إذ جرت سنة الله في الأولين أنه ما إن يرسل الله من آية لقوم يطلبونها فيكذبوا بها إلا أهلكهم، والله لا يريد إهلاك قريش لطلب النبي ﷺ، فقد روى الحاكم والنسائي وأحمد: أن أهل مكة سألوا النبي ﷺ أن يجعل لهم الصفا ذهباً وأن ينحي عنهم الجبال فيزدرعوا؛ فقيل له: إن شئت أن تستأني بهم وإن شئت أن تؤتيهم الذي سألوا، فإن كفروا أُهلكوا كما أُهلك من قبلهم، قال: لا بل أستأني بهم، فأنزل الله عز وجل هذه الآية.[٥٥] وقد علم النبي ﷺ حتمية العذاب إذا أُرسلت هذه الآيات التي

---

[٥٤] ابن عادل، عمر بن علي. **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م، ج١٢، ص٣٨٩. انظر أيضاً:

– ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة، ط٢، ١٩٩٩م، ج٥، ص١٢١.

– ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون، ط١، ١٩٩٧م، ج٧، ص٢١٢.

[٥٥] الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**، مرجع سابق، كتاب التفسير، تفسير سورة بني إسرائيل، ج٢، ح٣٣٧٩، ص٣٩٤. انظر أيضاً:

– النسائي، أحمد بن على بن شعيب. **سنن النسائي الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١ه/١٩٩١م، كتاب التفسير، سورة الإسراء، ج٦، ح١١٢٩٠، ص٣٨٠.

طلبوها، لعلمه بشدة عناد قومه كما ذكر الله في آيات كثيرة؛ فقال: ﴿ وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ ﴿١٤﴾ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ﴾ (الحجر: ١٤-١٥)، وقال: ﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ (الأنعام: ٧)؛ ولهذا فإن معنى الآية ليس هو المنع من إرسال الآيات مطلقاً — كما فهم الجابري– وإنما المنع من إرسال الآيات التي طلبوها، وهي التي ذكرت في الآية والحديث، وإلا فقد ذكر الله معجزات عظيمة أخرى كما سبق، ولهذا يقول ابن كثير عن معنى هذه الآية: "إن سنتي في خلقي أني إذا آتيتهم ما سألوا فإن آمنوا وإلا عاجلتهم بالعقوبة."[٥٦] وبهذا يكون معنى الآية: وما منعنا أن نرسل بالآيات المطلوبة إلا أن الأولين قد كذبوا بالآيات التي طلبوها فأُهلكوا كما اقتضت سنة الله تعالى في خلقه.

أما قوله سبحانه وتعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ﴾ (العنكبوت:٥١) فليس المعنى فيه كما فهم الجابري من أنه ليس للنبي ﷺ من معجزة أخرى سوى القرآن، وإنما المعنى أنه كفى بالقرآن دليلاً على صدق نبوة محمد ﷺ؛ أي لو لم يكن له إلا القرآن لكفاه وحده، بالرغم من أن له معجزات أخرى غيره، ولو هُمْ تأملوا هذا القرآن لكفاهم عن طلب أي آية أو علامة أخرى؛ إذ إنه ظاهر التفرّد، بيّن التميز، دالّ على أنه من عند الله. يقول ابن عادل: "(أولم يكفهم) عبارة تنبي عن كون القرآن آية فوق الكفاية"[٥٧] وبضم هذه الآية للآية التي قبلها في السياق: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ (العنكبوت: ٤٨) يزداد ذلك المعنى وضوحاً أيضاً، فيكون: أولم يكفهم إنزال هذا القرآن الناطق بالحق والنبي المنزل إليه أمي لا يقرأ ولا يكتب. ولهذا يقول ابن كثير: "ومعنى ذلك: أولم يكفهم آية دالة على صدقك إنزالنا القرآن عليك وأنت أمي،"[٥٨] وفي قوله: (يتلى عليهم) إشارة إلى بقاء هذا القرآن (المعجزة الخالدة)، وهو غير المعجزات الحسية؛ إذ إن المعجزات الحسية تنقرض بموت

– ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت، مسند بني هاشم، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، ج١، ح٢٣٣٣، ص٢٥٨.

[٥٦] ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٥٧.

[٥٧] ابن عادل. **اللباب في علوم الكتاب**، مرجع سابق، ج١٥، ص٣٦٤.

[٥٨] ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج١، ص٦٠.

الأنبياء الذين أُجريت على أيديهم وبانقراض من شاهدوها من الناس، ومحمد ﷺ قد شارك الأنبياء في إجراء المعجزات الحسية على يديه من جانب، وانفرد عنهم بمعجزة القرآن الخالدة التي تتلى على الناس على وجه الدهر من جانب آخر.

أما معجزات النبي (ﷺ) التي وردت في السنة فقد نفاها الجابري نفياً قاطعاً، وذكر أن الأحاديث التي وردت فيها إنَّما هي أخبار آحاد، وذهب إلى أنَّ أهل الحديث قد تساهلوا في هذه الأحاديث، لأنها ليست أحاديث أحكام؛ إذ كان أهل الحديث —كما يقول — يتساهلون في أحاديث الثواب والعقاب وفضائل الأعمال.[٥٩]

وصحيح أنَّ الأحاديث التي وردت فيها هذه المعجزات ليست أحاديث أحكام، ولكنها في الوقت نفسه ليست أحاديث فضائل أعمال وثواب وعقاب خلافاً لما ذكر، وإنما تتعلّق بإثبات النبوة والدين نفسه.

وإذا كان الجابري قد نفى المعجزات التي وردت في الأحاديث، فهو لم ينف المعجزات التي ذُكرت في القرآن نحو انشقاق القمر والإسراء والمعراج، بل ذهب إلى تأويلها حتى يخرجها عن إطار المعجزة؛ وتفصيل ذلك كالآتي:

### ١. انشقاق القمر:

ذهب الجابري في قوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ (القمر: ١) إلى أن القرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه؛ إذ ليس من اختصاص النبي ﷺ الإتيان بمعجزات خارقة للعادة، فالله تعالى قد أغلق باب المطالبة بأشياء خارقة للعادة بصورة نهائية، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾[٦٠] (العنكبوت:٥١) وهذه الآية التي ذُكر فيها (انشقاق القمر) ذكر المفسرون فيها بعض الآراء الضعيفة وردّوها؛ إذ قيل: إن القمر سينشق يوم القيامة، وقيل: إن معنى انشقاق القمر: اتضاح الأمر وظهوره؛ لأن العرب تضرب بالقمر مثلاً في ما وضح، وقيل: إن ذلك كان خسوفاً حلّ بالقمر في زمان النبي ﷺ، وقد استبعد الجابري كل الأقوال ورجّح

[٥٩] الجابري. **مدخل إلى القرآن الكريم**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٠.
[٦٠] المرجع السابق، ج١، ص١٨٧-١٨٩.

كون الذي حلّ بالقمر "خسوفاً"، وظاهرة طبيعية عادية.[٦١] وإذا كان انشقاق القمر عند الجابري خسوفاً طبيعياً فقد ذهب حسن حنفي إلى أن اقتران بعض المعجزات بدعوات الأنبياء من قبيل الاتفاق وبمحض المصادفات.[٦٢]

ولكن أكثر العلماء والمفسرين أكّدوا على أن القمر قد انشق انشقاقاً حقيقياً في زمان النبي ﷺ، وقد دلّ صريح القرآن وصحيح السنة على ذلك، فالآية التي تلي تلك الآية التي تتناول الانشقاق مباشرة تؤكد أن الكافرين قد رأوا هذه الحادثة رأي العين ولم ينفوها، بل زعموا أنها ضرب من ضروب السحر المستمرّة، حتى لا يعترفوا لمحمد ﷺ بالنبوّة وبما أتى به من معجزات، قال تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ (القمر: ١) ثم قال: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ (القمر: ٢). وقد رأى الصحابة ذلك، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: "بينما نحن مع رسول الله ﷺ بمنى إذا انفلق القمر فلقتين؛ فكانت فلقة وراء الجبل وفلقة دونه، فقال لنا رسول الله ﷺ: أشهدوا،"[٦٣] ويقول ابن كثير: "قد اتفق العلماء مع بقية الأئمة على أن انشقاق القمر كان في عهد رسول الله ﷺ، وقد وردت الأحاديث بذلك من طرق تفيد القطع عند الأمة."[٦٤]

وقد مال الجابري إلى رأي ضعيف كما سبق؛ إذ ذهب إلى أن معنى "انشقاق القمر"؛ أي خسوفه، وقد استدلّ الجابري بقول أورده الإمام ابن عاشور وهو مرور جسم سماوي حجب ضوء الشمس عن وجه القمر،[٦٥] كما استدلّ بحديث أورده الطبراني عن

---

[٦١] المرجع السابق، ج١، ص١٨٧-١٨٩.

[٦٢] حنفي. **من العقيدة إلى الثورة**، مرجع سابق، ج٤، ص٨٠.

[٦٣] مسلم، بن الحجاج القشيري. **صحيح مسلم**، بيروت: دار الجيل، د.ت، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر، ج٤، ح٢٨٠٠، ص٢١٥٩. انظر أيضاً:
- ابن حنبل. **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق. مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، ج١، ح٤٢٧٠، ص٤٤٧.
- الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب سورة القمر، ج٤، ح٢١٨٢، ص٤٧٧.

[٦٤] ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية و النهاية**، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج٦، ص٨٢.

[٦٥] ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٧، ص١٦٩.

ابن عباس قال: "كُسف القمر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: سُحر القمر؛ فنزلت اقتربت الساعة وانشق القمر."[٦٦] والحق أن ابن عاشور الذي أخذ منه الجابري فكرة (الخسوف) -التي لم يقل بها أحد من المفسرين- إنما كان يقول بخلافها؛ إذ أورد في تفسيره (التحرير والتنوير) الأدلة التي تؤكد أن القمر قد انشق حقيقة؛ بل وحدّد تاريخ هذا الانشقاق بأنه كان سنة خمس قبل الهجرة،[٦٧] ثم قال: "إن كثرة رواة هذا الخبر تدلّ على أنه كان خبراً مستفيضاً."[٦٨] ثم ناقش ابن عاشور كل الآراء، وعرض لكون أهل الآفاق قد رأوا هذه الظاهرة أم لا؟ ثم بعد ذلك ذكر مسألة (الخسوف) وقال إننا أوردناها "مسايرين للاحتمالات الناشئة عن روايات الخبر عن الانشقاق إبطالاً لجحد الملحدين."[٦٩]

والحق أن أهل الآفاق قد رأوا هذه الظاهرة، فبعد هذا الانشقاق قال الكفار: لئن كان سحرنا فإنه لا يستطيع أن يسحر الناس كلهم، فاسألوا من يأتيكم من بلد آخر هل رأوا هذا، فسألوهم فأخبروهم أنهم رأوا مثل ذلك.[٧٠] وقد سجّلت بعض الكتب القديمة لمؤرخي الهند هذا الانشقاق. وفي المقالة الحادية عشرة من تاريخ "فرشته" أن أهل "مليبار" من إقليم الهند رأوه، وقد أُرّخ بهذا الانشقاق لبناء بعض الأبنية في بعض بلاد الهند.[٧١]

أما حديث الطبراني فلم يهتم به المفسرون؛ لأن الأدلة الثابتة بخلافه، وإنما أورده الألوسي في روح المعاني، وابن كثير في البداية والنهاية، والسيوطي في الدر المنثور للرد عليه، فقال ابن كثير عنه: "إن سياق الخبر غريب،"[٧٢] وذكر الألوسي أن هذا الخبر غريب، ثم ذكر كيفية وقوع هذه الظاهرة فقال: "إن القمر لم تفارق قطعته السماء بعد

---

[٦٦] الطبراني، سليمان بن أحمد. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ج١١، ص٢٥٠.

[٦٧] ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٧، ص١٦٦.

[٦٨] المرجع السابق، ج٢٧، ص١٦٧.

[٦٩] المرجع السابق، ج٢٧، ص١٦٩.

[٧٠] الحلبي، علي بن برهان الدين. **السيرة الحلبية**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج١، ص٤٩٤.

[٧١] ابن كثير. **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٠.

[٧٢] المرجع السابق، ج٦، ص٨٤.

انشقاقه بل بقيتا متباعدتين تباعداً ما لحظه، ثم اتصلتا."[٧٣] وهذا الوصف ينفي أن تكون إحدى فلقتي القمر قد اختفت، سواء كان ذلك بخسوف أو غيره، وقد جاء في القرآن والسنة أن الانشقاق قد حدث فعلاً، وقد أكّد العلم الحديث ذلك.

### ٢. معجزة الإسراء:

ذكر الجابري أن الإسراء بالنبي ﷺ ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى إنما كان بروحه ﷺ دون جسده، وقد كان ذلك "رؤيا" في المنام؛ وهذا ليس خرقاً للعادة ولا فيه مسّ بسنن الكون. وقد نسب الجابري هذا القول إلى الطبري،[٧٤] واستدلّ الجابري على أن الإسراء كان رؤيا منامية بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ (الإسراء: ٦٠)[٧٥] وقول الجابري هذا لم يكن قولاً جديداً، بل كان رأياً ضعيفاً ناقشه العلماء وأبطلوه، وقد عقد القاضي عياض فصلاً في كتابه (الشفا) للرد على من قال بذلك.[٧٦]

ولو صحّ قول الجابري لما كان الإسراء حادثة عظيمة، ولما ارتدّ بعض الناس عن الإسلام وافتتنوا، ولما سُمي الصديق صديقاً، ولهذا يقول القرطبي: "ولو كان مناماً لما كانت فيه آية ولا معجزة ولما قالت أم هاني للنبي ﷺ: لا تحدِّث الناس فيكذبوك، ولا فُضِّل أبو بكر بالتصديق، ولما أمكن قريش التشنيع والتكذيب، وقد كذّبته قريش فيما أخبر به حتى ارتدّ أقوام كانوا قد آمنوا، فلو كان بالرؤيا لم يُستنكَر،"[٧٧] ويقول ابن كثير: "ولو كان ذلك مناماً لم يكن فيه كبير شيء، ولم يكن مستعظماً."[٧٨] ولهذا فإن سياق الآية التي استدل بها الجابري نفسها يكذّب ما ذهب إليه.[٧٩]

---

[٧٣] الألوسي. **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٢٧، ص٧٥.

[٧٤] الجابري. **فهم القرآن الحكيم**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٩.

[٧٥] المرجع السابق، ج١، ص١٩٠.

[٧٦] القاضي عياض. **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**. بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٨٨م، ج١، ص١٩١.

[٧٧] القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١٠، ص٢٠٩.

[٧٨] ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٣.

[٧٩] لما اصطدم الجابري بقوله تعالى: ﴿إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ (الإسراء: ٦٠) في سياق الآية التي استدلّ بها نفسها، اضطرب فقال إن في العبارة تقديم وتأخير وهي كالآتي: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾

أما ما نسبه الجابري إلى الإمام الطبري من أن الإسراء إنما كان في المنام بالروح لا بالجسد، فليس صحيحاً على الإطلاق؛ إذ لم يكن رأي الطبري في هذه المسألة كما ذكر، وإنما أورد الطبري قول من قالوا بذلك وردّ عليه بشدة؛ فقال: "والصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال: إن الله أسرى بعبده محمد ﷺ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، كما أخبر الله عباده، وكما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ، أن الله حمله على البراق حين أتاه به، وصلى هنالك بمن صلى من الأنبياء والرسل، فأراه ما أراه من الآيات، ولا معنى لقول من قال: أسرى بروحه دون جسده؛ لأن ذلك لو كان كذلك لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون ذلك دليلاً على نبوّته، ولا حجة له على رسالته، ولا كان الذين أنكروا حقيقة ذلك من أهل الشرك، وكانوا يدفعون به عن صدقه فيه؛ إذ لم يكن منكراً عندهم، ولا عند أحد من ذوي الفطرة الصحيحة من بني آدم أن يرى الرائي منهم في المنام ما على مسيرة سنة، فكيف ما هو على مسيرة شهر أو أقل؟! وبعد، فإن الله إنما أخبر في كتابه أنه: "أسرى بعبده"، ولم يخبرنا أنه أسرى بروح عبده، وليس جائزاً لأحد أن يتعدّى ما قال الله إلى غيره. والأدلة الواضحة والأخبار المتتابعة عن رسول الله ﷺ أن الله أسرى به على دابة يُقال لها البراق؛ ولو كان الإسراء بروحه لم تكن الروح محمولة على البراق؛ إذ كانت الدوابّ لا تحمل إلا الأجسام."[80] وقد أجمع المفسرون على أن "الإسراء" إنما كان بالروح والجسد معاً؛ لأن لفظ (بعبده) في قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ (الإسراء: ١) تدلّ على مجموع الروح والجسد.

أما استدلال الجابري بكلمة "الرؤيا" في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ (الإسراء: ٦٠) فاستدلال ضعيف؛ لأن الرؤيا في القرآن إما رؤيا منامية أو رؤيا عين، وقد أجمع المفسرون على أن الرؤيا في هذه الآية إنما كانت رؤيا عين.

---

(الإسراء: ٦٠) ثم ذكر قول من قال إنها رؤيا بصرية وقول من قال إنها رؤيا قلبية، ثم قال: "ولكل أحاديث وآثار يحتج بها" وأتى أخيراً بأمر الفتنة التي وقعت للناس، ثم قال أما معاصرو النبي ﷺ من المشركين فقد استهزؤوا بذلك، كما لم يستسغها بعض الذين كانوا قد أسلموا حديثاً." انظر:

- الجابري. **فهم القرآن الحكيم**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٤.

[80] الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م، ج١٧، ص٣٥٠-٣٥١.

### ٣. معجزة المعراج:

بعد أن أُسري بالنبي ﷺ إلى المسجد الأقصى عُرج به إلى السماء، إلا أنَّ الجابري قد ذهب إلى أن معراج النبي ﷺ إنما كان كالإسراء؛ إذ إن كليهما قد حدثا في رؤية منامية وليس حال اليقظة؛[٨١] لأنَّ الإنسان لا يمكنه الارتقاء إلى السماء، ويذكر الجابري أنَّ النبي ﷺ لما طلب المشركون منه أن (يرقى في السماء) قال له الله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ (الإسراء: ٩٣) مما يدلّ على أن البشر لا يمكنهم الصعود إلى السماء إطلاقاً.[٨٢]

لكن استشهاد الجابري بالآية فيه نظر؛ إذ إن المشركين في السياق نفسه قد قالوا: ﴿وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ﴾ (الإسراء: ٩٣) مما يدلّ على النبي ﷺ قد أخبرهم أنه رُقي به إلى السماء فلم يصدقوه؛[٨٣] فقوله تعالى: ﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ (الإسراء: ٩٣) لا تعني -بأي حال من الأحوال- أن البشر لا يستطيعون الصعود إلى السماء كما سبق، بل تعني أن المشركين قد قالوا لرسول الله ﷺ: إننا لن نؤمن لمعراجك في السماء الذي ذكرته حتى تأتي من هذه السماء التي عرجت إليها بعلامة تدلّ على معراجك إليها، فطلبهم لم يكن متعلّقاً بالصعود إلى السماء وحده؛ إذ إنَّ هذا قد حدث فعلاً، وإنما يتعلّق هذا الطلب بالإتيان بكتاب من السماء عند الصعود إليها. يقول أبو السعود إنَّ المعنى هو: "لن نؤمن لأجل رقيك وحده أو لن نصدّق رقيّك فيها

---

[٨١] لم ينفرد الجابري بالقول بأن المعراج كان في النوم؛ بل من المتخصصين في علوم الشريعة من وافقه في أن المعراج كان في النوم، وذلك بخلاف الإسراء، فذكر الشيخ محمد بن رزق بن طرهوني -بعد دراسته للروايات دراسة ممحصة متعمقة من جهة الأسانيد ومن جهة المتون- أن المعراج لم يكن في اليقظة كالإسراء؛ إذ كان بالروح فقط أثناء النوم، توطئةً وتمهيداً لرحلة الإسراء بالجسد والروح معاً، وذكر أن كثيراً من الروايات تؤيد ذلك، وقال إن القول بذلك وجه مشهور عند أهل العلم، وهو جامع بين الاختلافات المتباينة في هذه المسألة. انظر:

- طرهوني، محمد بن رزق. **الإسراء والمعراج الرواية المتكاملة الصحيحة الوحيدة**. الإحساء: دار فواز للنشر والتوزيع، د.ت، ص٣١.

[٨٢] الجابري. **مدخل إلى القرآن الكريم**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٠.

[٨٣] من الممكن أيضاً أن يكون لفظ "رقيك" في قوله تعالى: ﴿وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ﴾ (الإسراء: ٩٣) مقصود به المعراج الذي طلبوه.

حتى تنزل كتاباً فيه تصديقك نقرؤه نحن من غير أن يُتلقى من قبلك،"[٨٤] فالآية التي نفى بها الجابري المعراج إنما هي –عند التأمل– تثبته، والأحاديث الصحيحة الواردة في ذلك كثيرة، كما تثبت هذا المعراج آيات سورة النجم التي تُبين أنه صُعد به ﷺ إلى السماء ورأى ما رآه حقيقة ويقظة لا في المنام ولا بالروح وحدها، قال تعالى: ﴿ مَا زَاغَ ٱلۡبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۝١٧ لَقَدۡ رَأَىٰ مِنۡ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلۡكُبۡرَىٰٓ ﴾ (النجم: ١٧–١٨) فذكر البصر ورؤيته في هذا المعراج، والبصر من آلات الجسد لا الروح.[٨٥]

**خاتمة:**

إن النتائج الصحيحة المقبولة –في أي بحث من البحوث العلمية– إنما هي مشروطة بالمنهج الصحيح والطريقة السليمة، وإلا جاءت هذه النتائج غير صحيحة ولا مقبولة؛ إذ إنها لم تستند ابتداء إلى أصل سليم، ولا يستقيم الظل والعود أعوج. وعند البحث في القرآن لا بدّ من شروط تُتبع، ومناهج تُنتهج، وضوابط تُراعى، فما أعطى القرآن حينئذ من معانٍ يجب اتباعه والأخذ به، ولا يمكن إطلاقاً اعتماد معانٍ خارج القرآن ثم محاولة حمل القرآن عليها دون النظر إلى ما يستحقه النص من الدلالة والبيان، وإلا كان هذا ليّاً لأعناق النصوص حتى توافق ما عند المستدلِّ بها. ومعلوم أنه لا عبرة البتة بفهم السامع للقرآن إذا اتضحت مخالفته لمراد الله ومقاصده، وإنما تكتسب اجتهادات البشر وفهومهم قيمتها وتحظى بالقبول بقدر نهوض الأدلة التي تؤكد مطابقتها لمراد الله تعالى ومقاصده. ولهذا يجب أخذ الأدلة القرآنية مأخذ الافتقار إليها والتعويل عليها؛ إذ إن القرآن متبوع وليس بتابع، قال رسول الله ﷺ: (اتَّبِعُوا هذا الْقُرْآنَ، وَلا يَتَّبِعْكُمَ الْقُرْآنُ ، فَإِنَّ مَنْ يَتَّبِعَ الْقُرْآنَ يَهْبِطْ بِهِ فِي رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَمَنْ اتَّبعهُ الْقُرْآنُ يَزُخُّ فِي قَفَاهُ فَيَقْذِفُهُ فِي جَهَنَّمَ)؛[٨٦]

---

[٨٤] أبو السعود، أبو السعود بن محمد العمادي الحنفي. **تفسير أبي السعود** (**أو إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**)، تحقيق عبد الله أحمد عطا، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د. ت، ج٣، ص٤٨٢.

[٨٥] ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٤.

[٨٦] الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. **سنن الدارمي**، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ، كتاب فضائل القرآن، باب خياركم من تعلم القرآن وعلمه، ح٣٣٢٨، ج٢، ص٥٢٦.

ولهذا ينبغي –عند استنباط المعاني– النظر إلى القرآن كله بوصفه وحدة بنائية، والنظر إلى سياقاته كما ينبغي النظر في السنة الصحيحة ولغة العرب التي بها أنزل، وإلا فإن اتخاذ موقف "عقلاني" معيَّن، والسعي وراء الأدلة الضعيفة والمحوّرة لتأييده، وأخذ معطيات التراث بصورة انتقائية لتقويته هو منهج ليس بالصحيح ولا المقبول لأنّ النتائج التي تنشأ عنه لا بد أن تكون متكلّفة وبعيدة عن الحق والصواب.

وإذا كان أصحاب القراءات الحداثية قد اتخذوا "العقلانية" مرتكزاً، والأسباب المادية وقوانين الكون والطبيعة قاعدة، ولم ينظروا إلى المعطيات والمعاني القرآنية إلا من خلال ذلك، فإنهم قد نظروا إلى المعجزة القرآنية من هذا المنظور أيضاً، وادّعوا أن هذه المعجزات بتفسيراتها القديمة قد خالفت العقل بإلغائها لقانون السببية، وإبطالها لسنن الكون ونواميسه، ولهذا لم تعد مقبولة ويجب إعادة تفسيرها بصورة مادية طبيعية في ضوء التصورات الحديثة، ولهذا تعسّف الجابري وأبعد النجعة في إيجاد أدلة شرعية تؤيد تصوراته في المعجزات، إلا أن هذه المعجزات –وإن خرقت سنن الكون وقوانين الطبيعة– ليست مخالفة لأحكام العقل ولا مناقضة لها، لأن التلازم القائم في الطبيعة بين الأسباب والمسببات إنما مصدره العادة والحس أو المشاهدة؛ وليس مصدره حكماً من أحكام العقل بحال؛ أي إن هذا التلازم ليس من جنس التلازم الموجود بين المقدمات والنتائج في القضايا العقلية أو المسائل الرياضية، والله تعالى هو خالق الأسباب والمسببات والمتصرف فيها، وليس ببعيد على الله أن يخرق قوانين الكون ويبطل سنن الطبيعة أو يبدل سبباً فيها بسبب آخر؛ ليكون ذلك دليلاً على النبوة.

# المنهج القرآني في بناء المشترك الإنساني

محماد بن محمد رفيع*

**الملخص**

يتناول هذا البحث رصد الأسس المنهجية التي أسس عليها القرآن الكريم مفهوم المشترك الإنساني، وتحليل هذه الأسس وتعليلها. وهذه الأسس قسمان تكوينية وتشريعية، يتكاملان في بناء مشترك المبادئ والقيم الخلقية بين الناس على اختلاف انتماءاتهم، في ضوء الأولويات المقاصدية القرآنية الراهنة في بناء المشترك الإنساني.

ويهدف البحث إلى بناء أسس للتواصل بين مختلف الحضارات والثقافات الإنسانية، وفتح مدخل واسع للتعاون في القضايا المشتركة وتدبير هوامش الاختلاف.

**كلمات مفتاحية**: المنهج القرآني، المشترك الإنساني، مشترك المبادئ والقيم الخلقية، مقاصد القرآن.

**The Qur’anic Method in Building Human commonalities**

**Abstract**

This paper aims to discern and analyze the methodological bases upon which the Qur’an based the notion of shared human issues, and the analysis of and reasoning behind these bases. These bases fall into two categories: formative and legislative; they are both integrated in building the mutual principles and moral values among people regardless of their differences, in light of the Qur'anic intents.

The paper seeks to build bases for civilizational and cultural interaction, open avenues for broad cooperation in common issues, and marginalizes differences.

**Keywords:** Qur'anic methodology, human shared issues, mutual principles, mutual moral values, Qur'anic intents.

---

* أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة جامعة محمد بن عبد الله بفاس- المغرب. البريد الإلكتروني: agamroule@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/٦/١٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٠/١٢/٢م.

**مقدمة:**

لعل من جملة قضايا القرآن الجديرة بالدراسة، تلكم المراجعة النقدية الشاملة للتراث الديني والقيمي والفلسفي في المجتمعات البشرية، وهي المراجعة التي استندت إلى آليات الحِجاج وقواعد البرهان، بخطاب واقعي المنطلق وإنساني المقصد، خلص المنهج القرآني من التنبيه إليها، إلى تأسيس مشترك القيم الإنسانية، من حيث هو مدخل تواصلي إنساني لنشر دعوة التوحيد بين خلق الله أجمعين.

فالبحث في مفهوم المشترك الإنساني بحث في المبادئ والقيم الخلقية المشتركة بين الناس، على اختلاف انتماءاتهم الحضارية والمذهبية والثقافية والدينية، من أجل بناء أسس للتواصل بين مختلف الحضارات والثقافات الإنسانية، وفتح مدخل واسع للتعاون في القضايا المشتركة، وتدبير هوامش الاختلاف. فمن تمام حسن تدبير الاختلاف بين الناس الكشف عن المؤتلف بينهم، الذي غالباً ما تصرفه حدةُ الاختلاف، حتى كأن المختلفين لا ينتظمهم ناظم ولا يربطهم رابط.

ولسنا نقصد بالمشترك الإنساني المفهوم العولمي غير المنضبط، الهادم للخصوصيات الثقافية للشعوب، المسكون بهاجس الهيمنة وعقدة المركزية الحضارية للغرب، وإنما نريد بالمشترك الإنساني تلك القيم الإنسانية الموجودة في جوهر كل الأديان والحضارات والمدارس الفكرية؛ القيم التي تلبي حاجيات الإنسان الفطرية من حيث هو إنسان،كونها قيماً ومبادئ عابرة للخصوصيات الثقافية للأمم، وهي ما انغرس في فطرة الإنسانية من حب العدل وإنصاف المظلوم وبغض الظلم، وغيرها من مبادئ حقوق الإنسان، ومبادئ المروءة الإنسانية، التي تؤول في العمق إلى أثرة من علم النبوات والرسالات السابقة. فما فطر عليه الناس من قيم البر، يحتاج إلى من ينفض عنه ركام الجاهليات.

ولما كانت أحوال العالم وما فيه من حركات اضطرارية تجري وفق إرادة الله التكوينية، فإن أفعال الإنسان الاختيارية محكومة بإرادة الله التشريعية، من خلال وحيه الخاتم في نصه القرآني وبيانه النبوي. قال الحكيم النورسي في بيان هذه الحقيقة: "الشريعة الإلهية اثنتان

وهما آتيتان من صفتين إلهيتين... أولاهما الشريعة التكوينية آتية من صفة الإرادة الإلهية، وهي الشريعة والمشيئة الربانية التي تنظم أحوال العالم -الإنسان الأكبر-، وحركاته التي هي ليست اختيارية... أما الأخرى فهي الشريعة الآتية من صفة الكلام الإلهي؛ هذه الشريعة تنظم أفعال الإنسان الاختيارية، ذلك العالم الأصغر، وتجتمع الشريعتان أحياناً معاً."[١]

فالبحث في فعل الإنسان المادي والفكري من منطلق الوحي، يعد المسلك المنهجي الأمين في بناء فعل إنساني سوي، ينسجم مع مقتضى الشريعتين: التكوينية والتشريعية، وإلا كان الاحتكام لمرجعية بشرية قاصرةٍ -حكماً وفعلاً- عن الجمع بين مقتضى الكون والشرع، وعاجزةٍ -تبعاً- عن مَعْيَرَة الفعل الإنساني وفق مصلحة الإنسان الحقيقية. فالبحث عن الأسس الكلية التي أقام عليها القرآن بنيان مفهوم المشترك الإنساني، إنما هو ضمانٌ للأمان في بناء المعارف والمفاهيم الأصيلة النافعة للإنسانية، والتماسٌ للكمال فيما يجمع شتات الإنسان من مبادئ جامعة ومتكاملة، أرساها الوحي كتاباً وسنةً، نصاً ومقصداً، تكويناً وتشريعاً، وهو ما آثرنا تسميته بالمنهج القرآني.

وعن طريق هذا المنهج نسعى إلى تقديم دراسة تأصيلية تحليلية لمفهوم المشترك الإنساني الذي يهيمن على الفكر الإنساني المعاصر، انطلاقاً من نص الوحي ومقصده، لنثبت أن ارتباط هذا المفهوم في الثقافة الغربية بخصوصيات تاريخها الفكري ومنعرجاته، وبمفهوم حقوق الإنسان -الوثيقة المعروفة في القرن الماضي المنجزة في حضن هذه الثقافة- لا يلغي حقيقة مفهوم المشترك الإنساني وأصالته ونصاعته في كتاب ربّنا وسنة نبينا عليه الصلاة والسلام. فقد أعلن ﷺ منهج الإسلام في التعامل مع القيم الإنسانية بكل وضوح حين قال: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق،"[٢] وجسَّد ذلك عملياً حين أيَّد حلف الفضول، لما كان فيه من قيم العدل والإنصاف؛ إذ قال: "ما أحب أن أنكثه وأن لي حُمر

---

[١] النورسي، سعيد. **كليات رسائل النور**، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: شركة شوزلر، ط٢، ١٩٩٢م، الكلمات/ الكلمة٣٣/ اللوامع، ص٨٧٦.

[٢] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى،** تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م، باب بيان مكارم الأخلاق، ومجمع الزوائد باب مكارم الأخلاق والعفو عمن ظلم.

النِّعم."[٣] فما كان من مكرمة أخلاقية في نظام القيم الإنساني، فالإسلام يؤيدها ويعززها، وما كان فيه شائبة سوء، هذبها ودفع بها إلى الطريق الإيجابي الصحيح.

ولعل المشترك الإنساني أصبح الآن ضرورة ملحة للإنسانية، أمام تنامي وقائع العنف واشتعال حروب الدمار وعمليات إفساد البيئة، لذلك دعا "كونغ هانس" إلى ضرورة الاتفاق على ما سماه "global ethic" أو "الأخلاق العولمية"، من أجل إحلال السلام بين الأديان، وهي تتمثل في نظره في مجموعة من القيم التي تمثل الحد الأدنى المعياري للأخلاق، التي يمكن أن تقرها الأديان، ويؤيدها في الوقت نفسه غير المتدينين.[٤] فما الأسس المنهجية التي اعتمدها القرآن الكريم في بناء المشترك الإنساني؟

## أولاً: الأساس التكويني لوحدة المشترك الإنساني

يقرر القرآن الكريم أن وحدة المشترك الإنساني حقيقة وجودية كونية، اقتضتها الإرادة التكوينية لفاطر الكون ومن فيه وما فيه، سبحانه، وذلك انطلاقاً من الحقائق الآتية:

### ١. وحدة أصل الإنسانية:

أخبر الحق سبحانه بوحدة أصل الإنسانية في جملة من آيات كتابه، منها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ (النساء: ١).

فالإنسانية على امتداد الزمان والمكان، واختلاف الألسن والأعراق والألوان، تؤول بمقتضى هذه الآية إلى أصل واحد، وهي النفس التي منها تناسلت فروعها. ويجمع بين هذه الفروع الإنسانية علاقة أصيلة ثابتة، اقتضاها الأصل الموحد، وهي علاقة الرحم الآدمية، بغض النظر عن الدين والعرق واللون والحضارة. وينبغي النظر إلى هذه العلاقة بما تستوجبه من حقوق تتعين مراعاتها، تحت طائلة الحساب الأخروي، كما نفهم من قوله

---

[٣] المرجع السابق، باب إعطاء الفيء على الديوان ومن يقع به البداية.

[4] Kung Hans. Towards a universal civilization in Islam and Chris tam-Muslim Relations vol. 11 No. 2 ; (July 2000) ; P 230.

عز وجل: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: ١) ومن قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات:١٣)

ووحدة أصل النوع أمر مدرك بالضرورة، كما يقول الطاهر ابن عاشور: "لأنَّ كل إنسان إذا لفت ذهنه إلى وجوده علِمَ أنَّه وجود مسبوق بوجود أصل له بما يشاهد من نشأة الأبناء عن الآباء، فيوقن أن لهذا النوع أصلاً أول ينتهي نشوءه."[٥]

ويتأكد هذا المبدأ القرآني في تقرير حقيقة وحدة الإنسانية في أصلها بالبيان النبوي، في قوله ﷺ: "ألا إنَّ ربكم واحد، وإنَّ أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر، إلا بالتقوى،"[٦] وفي قوله عليه السلام: "كلكم لآدم وآدم من تراب،"[٧] وفيما كان يردده في دعائه عليه الصلاة والسلام: "اللهم ربنا رب كل شيء ومليكه أنا شهيد أن العباد كلهم أخوة."[٨]

فانطلاقاً من لبنات مفهوم الوحدة في النفس والأبوة والأخوة الجامعة للإنسانية، أسس القرآن الكريم قواعد متينة للمشترك الإنساني من أجل التعارف والتعاون والتكامل بين خلق الله أجمعين، وأقصى أطروحات التميز العنصري والتفوق العرقي، أو الاصطفاء الإلهي الطائفي مثلما يدعي اليهود أنهم شعب الله المختار وإن فعلوا ما فعلوا، من سعي في الأرض فساداً، وسفك دماء الأبرياء والأنبياء، ونقض العهود. وأثبت الله تعالى معيار التفاضل الذي يسع الجميع ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣)

[٥] ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧، ج١، ص٣٩٥.

[٦] ابن حنبل، أحمد. **مسند أحمد**، القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت، ح٢٣٥٣٦.

[٧] الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح**، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢م، كتاب التفسير بلفظ آخر. انظر أيضاً:

- الربيع بن حبيب. **مسند الربيع**، تحقيق: محمد إدريس عاشور، بيروت- عُمان: دار الحكمة، مكتبة الاستقامة، ط١، ١٤١٥هـ، من حديث جابر بن زيد بلفظه.

[٨] الربيع بن حبيب. **مسند الربيع**، مرجع سابق، باب ما يقول الرجل إذا سلم، انظر أيضاً:

- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **السنن الكبرى**، شرح: السيوطي، حاشية: السندي، ط١، ١٩٣٠م، في كتاب عمل اليوم والليلة.
- ابن حنبل. **مسند أحمد**، مرجع سابق، من حديث زيد بن أرقم.
- أبو يعلى، أحمد بن علي. **المسند**، تحقيق: رشاد الحق الأثري، فيصل آباد: إدارة العلوم الأثرية، ط١، ١٤٠٧هـ، من حديث زيد بن أرقم.

فبإشاعة هذا المفهوم بين مختلف الثقافات يحدث التقارب، وتزول كثير من الحواجز، وتقل حالات الظلم والتقاتل لأتفه الأسباب بين الشعوب، وإلا فسنة التدافع بين الناس ماضية إلى يوم القيامة بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ (البقرة: ٢٥١).

### ٢. وحدة العبودية التكوينية الاضطرارية:

إن وحدة الربوبية للخالق سبحانه، تستدعي وحدة المربوبية في حق الناس جميعاً، فجميع الخلق متساوون في الخضوع التكويني الاضطراري لخالقهم سبحانه، من خلال القوانين الثابتة المطردة التي تنتظم هذا الكون بأجمعه، ولا يسع أحداً من خلق الله أن يخرج عن هذا المبدأ الكوني الموحد لمخلوقات الله، كما قرر الحق سبحانه في قوله: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران: ٨٣)، وفي قوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ﴾ (الرعد: ١٥)، وقوله عزّ من قائل: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء: ٤٤).

فمبدأ العبودية الاضطرارية الذي ينتظم جميع المخلوقات، وعلى رأسها الإنسان، أساس مهم في التقريب بين الناس، وفي التقليل من الخلاف بينهم. فظهور دواعي الائتلاف بين الناس أدعى للحد من عوامل الاختلاف بينهم.

### ٣. وحدة الوظيفة الكونية:

إن وحدة العبودية الاضطرارية للناس بمقتضى الإرادة التكوينية لله تعالى، تستلزم للإنسان وحدة الوظيفة في هذا الكون التي قصدها الحق سبحانه قصداً كونياً من خلق الإنسان في هذا الكون، فأخبرنا سبحانه بذلك قائلا: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠) والمقصود بخلافة الإنسان هنا -كما يقول الطاهر

بن عاشور-: "قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض،"[٩] مصداقا لقول الله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١).

وهذه الوظيفة التكوينية راجعة إلى ما يمتاز به الإنسان من كونه "الموجود الوحيد الذي استطاع بما أودع الله في خلقته أن يتصرف في مخلوقات الأرض بوجوه عظيمة لا تنتهي خلاف غيره من الحيوان؛"[١٠] إذ جاء هذا المخلوق في أحسن تقويم؛ جسماً وفكراً وإرادة، ليقوى على العمارة وبناء الحضارة، بما يخدم القصد الكلي الكوني في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦).

ولعل انتظام سلوك الإنسان في تفاعله مع هذا الكون، في سلك هذه الوظيفة التكوينية الكلية، دعامة أخرى تضاف إلى غيرها من الدعامات في بناء حقيقة المشترك الإنساني.

### ٤. وحدة القدرة على الإدراك المعرفي:

لقد هيأ الله لكل إنسان بمقتضى إرادته التكوينية، المؤهلات الأساسية في إدراك المعرفة من آيات كتابه المنظور، من الحواس وإرادة البحث والاستكشاف والعقل، وذلك على وجه المساواة بين الناس جميعاً، فلا حق لأمة ولا جماعة أن تدعي احتكار العلم، أو التفرد بالقدرة على استنباط المعرفة؛ لأن الناس متساوون في تلك المؤهلات لحظة ميلادهم، مصداقا لقول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨)، وربط الحق سبحانه بين العلم ووسائل إدراكه، فقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ (الإسراء: ٣٦)، وفي سياق امتنانه على بني الإنسان ذكر نعم مؤهلات الإدراك المعرفي، بعد نعمة التسوية الجسدية والروحية، فقال: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (السجدة: ٩).

---

[٩] ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٣٩٩.

[١٠] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وإنما يتفاوت الناس في المؤهلات الفطرية الشخصية، التي لا تلغي المشترك بينهم في الكفاءات العامة. والخطاب القرآني للإنسان إنما يحرضه على التوظيف الأمثل للمشترك من الكفاءات بين كل الناس في اقتناص المعرفة من خلال الآيات المبثوثة في صفحات كتاب الكون، فقال سبحانه: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (آل عمران: ١٩٠)، وقال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة: ١٦٤).

وضَمِنَ الخطابُ القرآني استمرارَ تجدُّد المعرفة في الزمان كلما أحسن الإنسان توظيف قدراته المعرفية، فقال عز وجل: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ (فصلت: ٥٣)، كما لفت الخطاب القرآني انتباه الإنسان إلى مجال حيوي آخر أقرب من الإنسان نفسه لتوظيف مشترك الكفاية (compétence commune)، فقال سبحانه: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (الذاريات: ٢١).

فانتقال المشترك الإنساني هنا إلى أعماق الإنسان، وفي أشرف ما يملكه هذا الإنسان، وهو القدرة على المعرفة، إنما هو بناء متين عميق لدائرة المشترك الإنساني.

### ٥. وحدة الطهارة الفطرية:

خاطب القرآن الإنسان فوصفه مخلوقاً مكرَّماً طاهراً، يمتلك القدرة والاستعداد لبلوغ أقصى درجات الكمال البشري، وهو المعرفة بالله وبخلقه وبشرعه؛ إذ لا يوجد لدى أي إنسان أو طائفة ما يعوق إمكانية الارتقاء الكمالي، ويستوي في ذلك الناس على اختلاف أديانهم ومذاهبهم وأعراقهم، يقول الطاهر ابن عاشور: "لو ترك الإنسان وتفكيره، ولم يلقن اعتقاداً ضالاً لاهتدى إلى التوحيد بفطرته."[١١] وفطرة الإنسان حسب ابن عاشور: "ما خلقه الله عليه جسداً وعقلاً، فمَشْيُ الإنسان برجليه فطرةٌ جسدية...

[١١] المرجع السابق، ج٢٠، ص٩٠.

واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية،"[١٢] وهذا الذي سماه القرآن ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).

فالإنسان بهذا المقتضى يولد نقياً طاهراً على الفطرة، لا يحمل وزر غيره أو خطيئة أجداده إرثاً موروثاً، أو ما يعرف في المسيحية "بالخطيئة البشرية"، وإنما تتعرض فطرة الإنسان لما يشوّهها ويغيّرها بعوامل التنشئة الاجتماعية، وغياب الحصانة التربوية، كما أخبرنا الحق سبحانه على لسان نبيه عليه السلام حين قال: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالَتْهم عن دينهم، وحرَّمتْ عليهم ما أحلَلْتُ لهم، وأمَرَتْهُم أن يشركوا بي ما لم أنزِّل به سلطانا."[١٣] وأكدَّه نص البيان النبوي: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه."[١٤]

فالبيان النبوي فيه إخبار بحقيقتين: كونية وهي ما يولد عليه كل إنسان من رصيد النقاء والصفاء والاستقامة، ويشكل رصيداً مشتركاً بين جميع الناس، وحقيقة شرعية تكليفية، وهي مسؤولية مؤسسات التنشئة الاجتماعية عن حماية فطرة الإنسان من عوامل المسخ التربوي، التي تعيق التواصل بين المختلفين من الناس، وتحول دون الاستماع لخطاب الفطرة في كتاب الله تعالى، وهذا يقتضي تضافر جهود مختلف الأمم لحماية الفطرة تربوياً وإعلامياً وثقافياً من الحرب على القيم الخلقية التي تجري الآن بشراسة في العالم، وتشكل في العمق تحدياً خطيراً لمجتمعات العالم.

### ٦. وحدة الكرامة الإنسانية:

قرر الحق سبحانه بإرادته التكوينية أن يصطفي بني آدم من بين كثير من خلقه ليرفعهم إلى مقام التكريم، فقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠).

---

[١٢] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[١٣] مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، بيروت: منشورات المكتب التجاري، د.ت، باب في صفة يوم القيامة، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها.

[١٤] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، كتاب الجنائز.

وصور التكريم للإنسان ومظاهره متعددة، منها ما ينتظمه التكريم الجسدي ممثلاً في الهيأة البشرية القويمة، وما يتبع ذلك من التناسق في حركاته وسلوكه خلافاً لغيره من المخلوقات،[١٥] مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّ وَصَوَّرَكُمۡ فَأَحۡسَنَ صُوَرَكُمۡۖ وَإِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾ (التغابن: ٣)، وقوله سبحانه: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ﴾ (التين: ٤).

ومنها ما ينتظمه التكريم المعنوي ممثلاً فيما يتميز به الإنسان من قوة العقل والقدرة على التواصل بقوة البيان الذي علمه الله إياه، كما أخبرنا في قوله: ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾ (الرحمن: ٣-٤). يضاف إلى ذلك، ما ذكرناه آنفا من نقاء الفطرة وامتلاك وسائل إدراك المعرفة، وكل ذلك إنما هي أوصاف وأحكام تكوينية للنوع الإنساني، لا يستقل بها إنسان دون آخر لأي سبب من الأسباب، لأن الناس كُرِّموا لآدميتهم قبل أن يتوزَّعوا أدياناً ومذاهب ومللاً ونحلاً. لذلك وجدنا النبي ﷺ يضرب أروع مثال في تكريم الإنسان مهما كان معتقده ومذهبه، وذلك حين وقف وقفة إجلال وتكريم لجنازة يهودي، فلما قيل له في ذلك، قال: "أليست نفساً؟"[١٦]

غير أن منبع كرامة الإنسان إنما تكمن في تحرره من عبودية غير الله تعالى، حتى لا يبتعد عن أصل تكريمه وتشريفه، فعبودية غير من كرَّم سقوطٌ فيما يناقض التكريم وينافي التشريف، كما أن الدخول في سلك العبودية لله تعالى صعودٌ في مدارج التكريم، مصداقاً لقول ربنا سبحانه: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات: ١٣).

## ثانياً: الأساس التشريعي للمشترك الإنساني

لم يكتف المنهج القرآني بتأسيس المشترك الإنساني على الأساس التكويني، وإنما زاوج ذلك بأساس تشريعي، احتفاء بأهمية قضية المشترك الإنساني في شرع الإسلام. لذلك

[١٥] البغوي، الحسين بن مسعود. **معالم التنزيل**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٢م، ص٧٤٩. انظر أيضاً:
- ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٥، ص١٦٤-١٦٥.

[١٦] البخاري. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، باب من قام لجنازة، كتاب الجنائز. انظر أيضاً:
- مسلم. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، باب القيام للجنازة، كتاب الجنائز.

ألفينا المنهج القرآني يربط القضية تشريعياً بجوانب متعددة للشريعة على نحو متكامل، مما مكن من تقديم مبدأ المشترك الإنساني على قواعد متينة، ليستقرَّ حقيقة كونية وتشريعية، لا إشارات وتلميحات لقضية هامشية فحسب. فما الأسس التشريعية التي يتأسس عليها المشترك الإنساني في المنهج القرآني؟

**١. الأساس العقدي للمشترك الإنساني:**

يتمثل البعد العقدي للمشترك الإنساني في حقيقة التوحيد القائمة على ركيزتين: وحدة الألوهية التي ينفرد بها الخالق سبحانه، ووحدة العبودية التي يشترك فيها الناس أجمعون.

والتوحيد هو المضمون العقدي المركزي الثابت، الجامع بين جميع الشرائع والديانات التي جاءت بها الأنبياء والرسل عليهم السلام، منذ آدم عليه السلام إلى خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ، قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣).

وقد أكّد الرسول ﷺ هذا المشترك التوحيدي بقوله: "إنا معشر الأنبياء ديننا واحد، وأنا أولى الناس بابن مريم، لأنه ليس بيني وبينه نبي،"[١٧] وقوله عليه الصلاة والسلام: "الأنبياء أخوة لعَلَّات دينُهم واحد وأمهاتُهم شتى."[١٨]

فإذا اختلفت الشرائع باختلاف الأمم والحقب، بمقتضى قوله تعالى: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا﴾ (المائدة: ٤٨)، فالمشترك التوحيدي يجمعها وينتظمها في سلك الدين الواحد الجامع، وهو الذي سمّاه ابن تيمية الإسلام العام.[١٩] وهذا واضح ومطّرد في دعوات الأنبياء والرسل التي توالت على الإنسانية، فقد كان شعارها الإسلام وقضيتها الأولى التوحيد.

---

[١٧] البخاري. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب التفسير، باب واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها.

[١٨] المرجع السابق، كتاب الأنبياء، باب واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها.

[١٩] ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، الرياض: مطابع المجد التجارية، د.ت، ج٤، ص٣٣.

فنبي الله نوح عليه السلام، ظل يدعو صامداً وصابراً قومه، إلى قضية التوحيد طوال ألف سنة إلا خمسين عاماً، قال الله تعالى في حقه: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾ (نوح: ٢-٣)، وهي دعوة لا تخرج عن مقتضى الإسلام ومعناه. لذلك عدّ نوح عليه السلام نفسه من المسلمين بهذه الدعوة، فقال تعالى على لسان نبي الله نوح: ﴿فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٧٢). ونظر القرآن لدعوة نبي الله إبراهيم على أنّها دعوة توحيدية إسلامية؛ إذ أوصى إبراهيم بنيه أن يحافظوا عليها في الأجيال اللاحقة، قال تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٢). وحافظ نبي الله يعقوب على وصية جَدِّه إبراهيم أن تستمر في الذرية، قال تعالى: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٣). واستمر المشترك التوحيدي الإسلامي في دين يوسف عليه السلام، حفاظاً على الوصية الإبراهيمية، وذلك قول الله تعالى: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِىِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ يوسف: ١٠١)، وحافظ سيدنا موسى عليه السلام على الوصية في دعوته لبني إسرائيل، كما حكى عنه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٨٤).

وقد أخبرنا القرآن الكريم أنّ جميع أنبياء بني إسرائيل عليهم السلام كانوا محافظين في دعواتهم على المشترك التوحيدي الإسلامي، وذلك من خلال قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ﴾ (المائدة: ٤٤).

ولم يخرج نبي الله عيسى عليه السلام في دعوته ورسالته، وهو آخر أنبياء بني إسرائيل عن المحافظة على المشترك التوحيدي، كما أخبرنا الحق سبحانه في قوله: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا

مُسۡلِمُونَ ﴾ (آل عمران: ٥٢). فلما ختم الله رسالاته برسالة الإسلام، ورسله وأنبياءه بسيدنا محمد ﷺ، حكم الحق سبحانه أن تكون رسالة الإسلام رسالة البشرية جمعاء، فجاءت في صورة الخلاصة التصحيحية النهائية لجميع الشرائع السابقة، لذلك قضى أحكم الحاكمين بصورة حاسمة: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾ (آل عمران: ١٩).

وبناء على هذا التكامل بين شرائع الله تعالى، كان الإيمان بجميع أنبياء الله ورسله ركناً ركيناً في العقيدة الإسلامية، قال الله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾ (البقرة: ١٣٦)، كما أن تكذيب رسول من الرسل تكذيب للرسل جميعاً، وكفر بهم، لأنَّ الرسل بعثوا من عند الله جميعاً برسالة المشترك التوحيدي، فالتفريق بينهم لا مسوغ له، قال الله تعالى: ﴿ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦ ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

وقد حكى لنا القرآن الكريم مصير الخزي والعار في الدنيا والآخرة لمن كذّبوا الرسل من المجتمعات والأمم السابقة، فقال تعالى عن مكذبي نوح عليه السلام: ﴿ وَقَوۡمَ نُوحٖ لَّمَّا كَذَّبُواْ ٱلرُّسُلَ أَغۡرَقۡنَٰهُمۡ وَجَعَلۡنَٰهُمۡ لِلنَّاسِ ءَايَةٗۖ وَأَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ عَذَابًا أَلِيمٗا ﴾ (الفرقان: ٣٧)، وقال عنهم أيضا: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوۡمِي كَذَّبُونِ ﴿١١٧﴾ فَٱفۡتَحۡ بَيۡنِي وَبَيۡنَهُمۡ فَتۡحٗا وَنَجِّنِي وَمَن مَّعِيَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿١١٨﴾ فَأَنجَيۡنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِي ٱلۡفُلۡكِ ٱلۡمَشۡحُونِ ﴿١١٩﴾ ثُمَّ أَغۡرَقۡنَا بَعۡدُ ٱلۡبَاقِينَ ﴾ (الشعراء: ١١٧-١٢٠).

وعن هلاك قوم عاد بسبب تكذيب سيدنا هود عليه السلام، يقول تعالى: ﴿ فَكَذَّبُوهُ فَأَهۡلَكۡنَٰهُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗۖ وَمَا كَانَ أَكۡثَرُهُم مُّؤۡمِنِينَ ﴾ (الشعراء: ١٣٩)، ويقول عن تكذيب قوم لوط: ﴿ كَذَّبَتۡ قَوۡمُ لُوطٍ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴿١٦٠﴾ إِذۡ قَالَ لَهُمۡ أَخُوهُمۡ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٦١﴾ إِنِّي لَكُمۡ رَسُولٌ أَمِينٞ ﴾ (الشعراء: ١٦٠- ١٦٢)، فكانت النتيجة قول الله تعالى: ﴿ فَنَجَّيۡنَٰهُ وَأَهۡلَهُۥٓ أَجۡمَعِينَ ﴿١٧٠﴾ إِلَّا عَجُوزٗا فِي ٱلۡغَٰبِرِينَ ﴿١٧١﴾ ثُمَّ دَمَّرۡنَا ٱلۡأٓخَرِينَ ﴾ (الشعراء: ١٧٠-١٧٢)، وهكذا كان مصير سائر الأمم والأقوام الذين كذبوا بأنبياء الله ورسله.

نخلص إلى أن هذا التأسيس العقدي للمشترك الإنساني، كما تتبعنا تفاصيله فيما سبق، يضعنا أمام المكانة العليا لهذه القضية في المنهج القرآني.

## ٢. الأساس المقاصدي للمشترك الإنساني:

إذا تقرر أنَّ القرآن كلّيُّ الشريعة "وعمدة الملَّة وينبوع الحكمة وآية الرسالة.. لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها أن يتخذه سميره وأنيسه؛"[٢٠] لأنَّ القرآن هو الأصل المتضمن للمقاصد والكليات. واستنطاق آياته يدل على قصده إلى الحفاظ عليها، قال الشاطبي: "فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ومكمل كل واحد منها."[٢١]

ومضمون تلك الكليات القرآنية المعنوية إنَّما هو مصالح الخلق، قال العز بن عبد السلام: "ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها،"[٢٢] لذلك قرر أهل المقاصد أنَّ قصد الشارع من إنزال شريعته حفظ مصالح خلقه في العاجل والآجل.

فهذه المصالح التي جاءت الشريعة لحفظها لا يقوم لها كيان بمجرد الدعوة إلى جلبها وتنميتها، وإنما بوقايتها وتأمينها من متوقع الاختلالات، قال الشاطبي: "والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم."[٢٣]

غير أنَّ هذه المصلحة الإنسانية التي قصدت الشريعة رعايتها بأحكامها الملائمة هي في الوجود على مراتب متفاوتة:

---

[٢٠] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ج٣، ص٣٤٦.

[٢١] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٢٢] العز بن عبد السلام. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مصر: طبعة الكليات الأزهرية، د.ت، ج١، ص٨.

[٢٣] الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٧.

### أ. الضروريات وحفظ المشترك الإنساني:

لقد حددت الشريعة على وجه القطع قوام حياة الإنسان الكريمة في كليات خمس، عبر عنها الغزالي بقوله: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة."[٢٤]

فإذا بلغت هذه الكليات مرتبة مقاصد الشريعة الضرورية، فلأنها القيم الأساسية للحياة الإنسانية، والأصول المحققة للاستخلاف، وقاعدة المشترك الإنساني التي تجدها مرعيّة "في كل ملة، بحيث لم تختلف فيها الملل، كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكليات الملة."[٢٥]

ونظراً لحيوية هذه المصالح، رتَّبتها الشريعة في سلَّم الضروريات، قال الغزالي: "وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح،"[٢٦] وعليه تكون الجناية على هذه المصالح من أكبر المفاسد في تشريعات كل الأمم، قال الغزالي: "وتحريم تفويت هذه الأمور الخمسة، والزجر عنها، يستحيل ألا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذا لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنى، والسرقة، وشرب المسكر."[٢٧]

فقد شرع لحفظ هذه الضروريات الخمس من حيث الوجود ما يحقق وجودها في المجتمع، ومن حيث البقاء والاستمرار ما ينميها و يحميها من أسباب الفساد والزوال. فكل ما أقرته الشريعة من مصالح تجتلب من مدخل الأوامر الشرعية، يتكفل النظام الجنائي الإسلامي بتأمينه، ودفع كل اختلال يتهدده من مدخل النواهي التكليفية.

---

[٢٤] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندي، ج١، ص٢٧٨.

[٢٥] الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩.

[٢٦] الغزالي. **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٨.

[٢٧] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ومن خلال هذه الثنائية المقاصدية في الجلب والدفع، يكون النظام الجنائي الإسلامي قادراً بامتياز على تأمين المصالح الحيوية المختلفة، والحاجيات الحقيقية للإنسان، وعلى رأسها تحقيق العدل، الذي هو أساس حياة الأفراد والأسر والأمم والحضارات، ونفي الظلم في جميع صوره، وهل هلكت الأمم، ودمرت الحضارات إلا بجريمة الظلم، مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ (القصص: ٥٩)، وقوله سبحانه: ﴿هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الأنعام: ٤٧). فمقصد الشريعة من رعاية هذه المصالح ليس إرضاء هوى الفرد، أو نزعاته الشخصية، وإنما حماية المصالح الاجتماعية الحقيقية للإنسان. وقد وضع التشريع الجنائي الإسلامي نصوصاً وعقوباتٍ زاجرة وعادلة محددة لكل جناية على تلك المصالح الضرورية، والحقوق الأساسية، على نحو متفاوت حسب خطورة الجناية، وقوة المصلحة، تحت مسمى الحدود،[٢٨] ودفع الفساد عن الناس هو مقتضى العدالة الحقة.[٢٩]

## ب. الحاجيات وتنمية المشترك الإنساني:

إذا كان موضوع مقاصد الشريعة في شقه الضروري حفظ مقومات الحياة الإنسانية، فإنه في هذا الشق الحاجي يركز على استكمال الحفظ للمشترك الإنساني في الحياة، بما يلبي حاجيات الإنسان الحقيقية، ويرفع عنه الحرج، فتستقيم الحياة بلا ضيق ولا كدر.

فتلبية الحاجيات الحقيقية للإنسان مصلحة معتبرة، تفضي إلى التوسعة ورفع الحرج، وتكمل المصالح الضرورية، ولذلك جاءت الأحكام الشرعية على وجهين: وجه يقصد إلى تشريع المصالح الملبية لحاجيات الناس، ووجه ثان يهدف إلى حماية تلك المصالح كالاستقرار مما ينافيها من المفاسد، والطمأنينة، والحرية الفكرية والشخصية. وكل اعتداء

---

[٢٨] رفيع، محماد. "الأساس المقاصدي للنظام الجنائي الإسلامي وأثره في حفظ العدالة الإنسانية"، المغرب: **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، ظهر المهراز بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، ع١٦، ٢٠٠٩م، ص٢٩٩، ففيه تفاصيل ذلك.

[٢٩] التونجي، عبد السلام. **مؤسسة العدالة**، طرابلس، ليبيا: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ٢٠٠٧م، ص٥٤.

على هذه المصالح تحدد له عقوبة تعزيرية اجتهادية وفق مقاصد العقاب الشرعي؛ إذ الاعتداءُ على ما الإنسان مفتقرٌ إليه، جنايةٌ.

وبذلك تكون مقاصد الشريعة شديدة الارتباط بحياة الإنسان وحاجياته المتجددة، ساعية لتنميتها وحمايتها بالاجتهاد المقاصدي المتواصل، لتقدير المصلحة الحاجية التي تتغير بتغير الزمان والمكان والحال، وتحديد وسائل حفظها وجوداً وعدماً.

ودوران الأحكام الشرعية على حماية المصلحة الحاجية، هو حماية للمصالح الضرورية؛ إذ الحاجيات سياج للضروريات، قال الشاطبي: "فإذا حوفظ على الضروري، فينبغي المحافظة على الحاجي."[٣٠]

من خلال هذا، يتبين أن مقاصد الشريعة ارتفعت بمستوى الحياة الإنسانية من تأمين المقومات الضرورية، إلى تأمين الحاجيات الموسعة للحياة التي تنتفي فيها المشقة والحرج.

### ت. التحسينيات وتحسين المشترك الإنساني:

تمثل المقاصد التحسينية الضلع الثالث في مثلث النظام المقاصدي الشرعي، ويتعلق الأمر بحفظ المصالح الزائدة على المصالح الضرورية والحاجية، التي جرت مجرى التحسين والتزيين.[٣١]

وشأن هذه المرتبة المقاصدية أن تنمي وتحمي المصالح التي تجعل حياة الإنسان في أكمل صورة وأجملها، مرتبطة بالحاجيات ارتباط تكامل، فكل إخلال بمصلحة من هذه المصالح، يقدر لها عقاب رادع بحزم تعزيراً لا حداً؛ لأنه اعتداء على حقوق الإنسان المكملة لما سواها من الحقوق الضرورية والحاجية، يقول الشاطبي: "فالمتجرئ على الأخف بالإخلال به، معرض للتجرؤ على ما سواه."[٣٢]

---

[٣٠] الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣.
[٣١] المرجع السابق، ج٢، ص١٠.
[٣٢] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

من خلال هذه المعالجة العادلة المتكاملة للمشترك الإنساني على المستويات الثلاثة، التي عزّ نظيرها في تشريعات الأمم الجنائية، يتأكد أن النظام المقاصدي الشرعي يمتلك القدرة الهائلة والمرونة الكافية لحماية، المشترك الإنساني وتنمية، تارة بأحكام الإيجاد والتنمية، وأخرى بأحكام الوقاية والتأمين ممثلة في النظام الجنائي الشرعي.

### ٣. الأساس العملي للمشترك الإنساني:

لم تكتف الشريعة الإسلامية بالتأسيس النظري المقاصدي لقضية المشترك الإنساني، وإنَّما عزَّزت ذلك بالتأسيس العملي، فقرَّرت الشريعة عموماً، والقرآن خاصة، جملة أحكام فقهية أرست قواعد التعامل اليومي العادل مع المخالف الديني والثقافي، على النحو الذي يقوّي أواصر التقارب مع المخالف، ويضمن معه بناء المشترك الإنساني، علماً بأنَّ طبيعة العلاقة مع المخالف في الحياة اليومية في مرجعية أي مجتمع هي المحددة لمساحة المشترك الإنساني تمديداً أو تقليصاً. فمن القضايا العملية الشرعية التي يمكن التأسيس عليها في تدبير المختلف وبناء المشترك مع المخالف ما يلي:

#### أ. وجوب حماية المخالف:

إذا كان المخالف معيناً على الحقيقة، ومنافساً على الإبداع والإنتاج، فحمايته وصيانة حقوقه أمر مطلوب بمقتضى الفطرة الإنسانية، غير أنَّ حماية المخالف في نظر الشريعة حماية شاملة لجميع حقوقه في ذمة الله ورسوله، منها:

– تأمين حياته: عدَّ الشارع حماية حياة المخالف في المجتمع الإسلامي من مسؤولية المسلمين تحت طائلة الوعيد الشديد في قوله ﷺ: "من قتل معاهداً لم يَرِحْ رائحة الجنة، وإنَّ ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً،"[٣٣] وفي قوله عليه الصلاة والسلام: " أيما رجل آمَّن رجلاً على ذمته ثم قتله، فأنا من القاتل بريء وإن كان المقتول كافراً."[٣٤]

---

[٣٣] البخاري. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب الجزية والموادعة، باب إثم من قتل معاهداً بغير جرم.

[٣٤] ابن حنبل. **مسند أحمد**، مرجع سابق، من حديث عمرو بن الحمق، ح٢٣٧٥٢. انظر أيضاً:

وذهب ابن حزم إلى "أن من كان في الذمة وقصده العدو في بلادنا، وجب الخروج لقتالهم، حتى نموت دون ذلك صوناً لمن هو في ذمة الله تعالى، وذمة رسول الله ﷺ، لأنَّ تسليمه إهمال لعقد تلك الذمة."[٣٥]

وقال القرافي في الموضوع نفسه: "فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الإذاية أو أعان على ذلك، فقد ضيَّع ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ، وذمة الإسلام."[٣٦]

فهذه الأحكام الفقهية وغيرها نماذج عملية وشواهد دالة على حسن اهتمام الشريعة بالمخالف، من حيث توسيع دائرة المشترك معه، وفتح أبواب التواصل معه، وهو ما يجعل المخالف يقتنع تماماً بأن الضامن الحقيقي للمشترك الإنساني شريعة الإسلام.

- الحماية الدستورية لمصالحه:

يتساوى المسلم مع مخالفه الديني والثقافي أمام القانون المدني والجنائي وأمام القضاء، وهي حقوق ثابتة مقدسة مشتركة غير قابلة للإلغاء إلا في حالة نقض المخالف العهدَ، ما تؤكده الصحيفة الدستورية النبوية الناظمة لمجتمع المدينة التعددي: "ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وعيرهم وبعثهم وأمثلتهم، لا يغير ما كانوا عليه ولا يغير حق من حقوقهم وأمثلتهم، لا يفتن أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته، ولا واقه من وقاهيته على ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، وليس عليهم رهق ولا دم جاهلية، ولا يحشرون، ولا يعشرون ولا يطأ أرضهم جيش، من سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين بنجران ومن أكل منهم ربا من ذي قبل، فذمتي منه بريئة ولا يؤخذ منهم رجل

---

- ابن حبان، محمد. **الجامع الصحيح**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣م، كتاب الجنايات، ح٥٩٨٢.

[٣٥] ابن حزم، محمد بن علي. **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص٨٥.

[٣٦] نقلاً عن:

- حوى، سعيد. **فصول في الإمرة والأمير**، بيروت: دار عمار، ١٩٨٨م، ص٨٥.

بظلم آخر، ولهم على ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة محمد النبي أبداً، حتى يأتي أمر الله، ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير مكلفين شيئاً بظلم."[٣٧]

قال محمد عمارة معلقاً على الصحيفة النبوية: "فكانت هذه الوثيقة الدستورية أول عقد اجتماعي وسياسي وديني -حقيقي وليس مفترضاً ومتوهماً- لا يكتفي بالاعتراف بالآخر، وإنما يجعل الآخر جزءا من الرعية والأمة والدولة... له كل الحقوق وعليه كل الواجبات، وذلك في زمن لم يكن فيه طرف يعترف بالآخر على وجه التعميم والإطلاق."[٣٨]

وتزداد حماية حقوق المخالف قداسة حين ينصب الرسول ﷺ نفسه محامياً أميناً للدفاع عنها في محكمة الآخرة بين يدي الله؛ إذ قال: "من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة."[٣٩]

- حماية الحرية الدينية:

من مقتضيات الوثيقة النبوية الدستورية حماية الحقوق الدينية للمخالفين، انطلاقاً من المبدأ القرآني الثابت في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦) لأنَّ الأمر يتعلق بالعقيدة، والعقيدة اختيار نفسي قلبي يتوقف على الصدق والإخلاص، ولا ينفع معه الجبر والإكراه، لذلك نصت الوثيقة بشكل صريح على حق المخالف في التعبير عن ذاتيته الدينية، بممارسة طقوسه، والعمل بمقتضى شريعته، والاحتفال بأعيادهم الدينية، وحقهم في الاستقلال بالنظام القضائي في أمورهم الخاصة بهم.

وذهب القرضاوي إلى كفالة حق المخالفين في بناء معابدهم وإنشائها، بل ومساعدة الدولة لهم في ذلك.[٤٠]

---

[٣٧] البلاذري، أحمد بن يحيى. **فتوح البلدان**، تحقيق: رضوان محمد رضوان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ، ج١، ص٧٦.

[٣٨] عمارة، محمد. "فلسفة الإسلام"، **مجلة حراء**، س٣، ع٩، ٢٠٠٧م ص٥٥.

[٣٩] أبو داود، سليمان بن الأشعث. **السنن**، مصر: المطبعة الأزهرية، ط٢، ١٩٢٩م، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات. انظر أيضاً:

- البيهقي. **السنن الكبرى**، مرجع سابق، كتاب الجزية باب لا يأخذ المسلمون من ثمار أهل الذمة ولا أموالهم شيئا بغير أمرهم.

وإقرار هذه الوضعية المتميزة للمخالف في زمن يلغى فيه الآخر ويباد، دليل آخر على أن الشريعة تنظر إلى المخالف نظرة إيجابية تقوم على إنسانية المخالف وكرامته، قبل النظر إلى معتقده ومذهبه، وهذا ما جعل العالم الإنجليزي "سير توماس أرنولد" يقول عن الحرية الدينية التي أقرها الإسلام: "إن بقاء النصرانية الشرقية هو هبة الإسلام."[٤١]

## ب. الاندماج الاجتماعي مع المخالف:

أسس القرآن الكريم لمبدأ الاندماج الاجتماعي مع المخالف بما يحقق وحدة اجتماعية على أساس التنوع الديني، وذلك من خلال قضيتين:

- إباحة مؤاكلة المخالف:

من القواعد الاجتماعية المحققة للتواصل الاجتماعي والتلاحم بين أفراد المجتمع التعددي، تبادل الزيارات وحضور المناسبات الاجتماعية مع المخالف، وتبادل الهدايا والاجتماع على الطعام، لذلك قرر القرآن الكريم مبدأ التواصل الاجتماعي مع المخالف الديني في قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ﴾ (المائدة: ٥).

ولا شك في أنَّ زيارة المخالف في داره ومواصلته ومؤاكلته ومشاربته وقبول هديته، يزيل الكثير من الحواجز النفسية بين المخالفين، وينمي المشترك بينهم، ويؤسس لتعاون اجتماعي راق مع المخالف الديني.

- إباحة مناكحة المخالف:

لقد جعل القرآن الكريم الآخر الديني من أولي الأرحام حين أقام الأسرة على التنوع الديني، من منطلق قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ﴾ (المائدة:٥).

[٤٠] القرضاوي، يوسف. **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، ١٩٩٢م، ص٢٠-٢١.

[٤١] سير توماس، أرنولد. **الدعوة إلى الإسلام**، ترجمة: حسن إبراهيم حسن وآخرون، القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٧٠م، ص٧٣٠.

فأصبحت الزوجة الكتابية بمقتضى قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ (البقرة: ١٨٧) سكنا يسكن إليها المسلم، وموضع محبته ومودته كالزوجة المسلمة، يقول يوسف القرضاوي: "تسامح كبير من الإسلام، حيث أباح للمسلم أن تكون ربة بيته وشريكة حياته وأم أولاده غير مسلمة، وأن يكون أخوال أولاده وخالاتهم من غير المسلمين."[٤٢]

هكذا يمدد القرآن الكريم مبدأ الاندماج الاجتماعي مع المخالف الديني إلى أخص الخصائص، وهي الحياة الزوجية، واللبنة الأساس للمجتمع، وهو ما يجعل المخالف في المجتمع الإسلامي يعيش كامل مواطنته بإيجابية عالية، كما كان الأمر على الأقل زمن النبوة والخلافة الراشدة.

بهذا التأسيس العملي الفريد للعلاقة مع المخالف على قاعدتي حماية الحقوق، والاندماج الاجتماعي، يكون القرآن الكريم قد استكمل شروط بناء وتنمية حقيقة المشترك الإنساني.

## ثالثاً: الأولويات المقاصدية القرآنية الراهنة في بناء المشترك الإنساني

لما كان مدار الشريعة على الحكم والمصالح كما ذكر ابن القيم،[٤٣] وكان "القصد العام من نزول القرآن هداية الخلق وإصلاح البشرية، وعمارة الأرض،"[٤٤] لزم تلمُّس تلك المصالح البشرية، وأوجه الإصلاح والعمارة في الأرض في كل زمان ومكان، بوصفها أولويات الزمان في بناء قاعدة المشترك الإنساني وتنميتها.

### ١. أولوية العدل:

إذا كان العدل في ارتباطه بإعطاء الحقوق يكتسب معنى خاصاً، فإنَّ وروده في الشريعة بأقوى صيغة للتكليف والإلزام في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾

[٤٢] القرضاوي. **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مرجع سابق، ص٦.

[٤٣] ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مصر: مطبعة السعادة، ط١، ١٩٥٥م، ج٢، ص٧ و ج٣، ص٧.

[٤٤] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، ١٣٨٢هـ، ص٨٤.

(النحل: ٩٠)، ووروده كذلك مقصداً أسمى لبعثة الأنبياء والرسل في قوله سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)، يكتسب به معنى أعم وأشمل حتى عدّه ابن عاشور "الأصل الجامع للحقوق الراجعة إلى الضروري والحاجي من الحقوق الذاتية وحقوق المعاملات."[٤٥]

وانطلاقاً من هذه المرتبة الراقية لمسألة العدل في القرآن الكريم خاصة والشريعة عامة، قرر ابن قيم الجوزية أن الشريعة "عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل."[٤٦]

فالشريعة بهذا المقتضى تمتلك وحدَها القدرةَ على بناء العدالة الإنسانية المفتقدة. يقول ابن عاشور: "أعلى القوانين في تحقيق العدالة الشرائعُ الإلهية لمناسبتها لحال من شرعت لأجلهم، وأعظمها شريعة الإسلام لابتنائها على أساس المصالح الخالصة أو الراجحة، وإعراضها عن أهواء الأمم والعوائد الضَّالَّة... بل تبنى على مصالح النوع البشري وتقويمه وهديه إلى سواء السبيل."[٤٧]

ومما يميز مقصد العدل في الرؤية القرآنية، شموليته للكون والإنسان إيجاباً وسلباً حسب تقسيم الإمام النورسي:[٤٨] "أما الإيجابي فهو إعطاء كل ذي حق حقه... فهذا القسم من العدالة محيط وشامل لكل ما في هذه الدنيا لدرجة البداهة،"[٤٩] أما الشق الثاني السلبي[٥٠] المكمل لسابقه الإيجابي، فهو النظام العقابي الذي وضعه الحق سبحانه ليحفظ دوام الحياة في الدنيا من جانب العدم، وذلك بدرء الاختلال الواقع أو المتوقع في نظام العدالة الإيجابي.

---

[٤٥] ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٤، ص٢٥٤.

[٤٦] ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج٣، ص١٤.

[٤٧] ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٥، ص٩٥.

[٤٨] رفيع، محماد. **جدلية الربط بين السلب والإيجاب في مفهوم العدالة عند النورسي، العدالة لأجل عالم أفضل للإنسانية**، تركيا: المؤتمر العالمي الثامن لبديع الزمان النورسي، ط١، ٢٠٠٧م، ص٤٦٧ فما بعدها.

[٤٩] النورسي. **كليات رسائل النور**، مرجع سابق، الكلمات/ الكلمة العاشرة/ هامش ص٩١.

[٥٠] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

إذا كان العدل الاجتماعي مقصدَ الشريعة الأسمى، وطِلْبةَ كل المستضعفين في الأرض، فإنَّه لا يتمُّ إلا بالتوازن العادل بين الإنتاج والتوزيع الرشيد للثروات بين العباد، وذلك لتقليص الهوة بين فقراء الأرض وأغنيائها، وهذا تجلٍّ أعظم للعدالة الشرعية، في تدبير منافع الناس، فقد أكد النورسي أن من مقاصد الشريعة ألا تتكدس ثروة الإنسان بيد الظالمين، ولا يكنزوها، مستشهداً بقوله تعالى:[٥١] ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ (النجم: ٣٩)، وقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ (التوبة: ٣٤)

## ٢. أولوية التعارف والتعاون:

التعارف أساس دعا إليه القرآن، وضرورة أملتها ظروف المشاركة في الدار أو الوطن بالتعبير العصري، وإعمال لروح الإخوة الإنسانية بدلاً من إهمالها، فقد نصَّ القرآنُ الكريم بإطلاق، ومن غير تقييد ولا تخصيص، على أنَّ من مقاصد التنوع بين البشر التعارف والتعاون، فقال تعالى مخاطباً الإنسان على امتداد الزمان والمكان: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحجرات: ١٣).

فحقيقة التنوع والاختلاف الذي عليه الناس؛ أمماً وقبائل، إنما ينبغي أن تفضي إلى تحقيق مشترك التعارف والتعاون بما هو تبادل اجتماعي وثقافي وتعايش حضاري، وذلك على قاعدة المساواة، ودونما تمايز أو استعلاء من أي طرف، قال ابن عطية الأندلسي في تفسير هذه الآية: "أنتم سواء من حيث أنتم مخلوقون لأن تتعارفوا، ولأن تعرفوا الحقائق، وأما الشرف والكرم فهو بتقوى الله تعالى وسلامة القلوب."[٥٢]

وإذا كان موضوع حقوق الإنسان مكوِّناً أساساً من مكونات المشترك الإنساني، فإنَّ التعاون عليه على أساس الإخلاص والجدية واجب إنساني ملح، يقول عبد السلام

---

[٥١] المرجع السابق، ص٨٩٥.

[٥٢] ابن عطية الأندلسي. **المحرر الوجيز**، تحقيق: المجلس العلمي بتارودانت، المغرب: طبعة وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٩١م، ج١٥، ص١٥٤.

ياسين: "لا ينبغي أن نتردد في التعاون المخلص مع نداء الضمير الإنساني الرائع الذي يدفع الجمعيات غير الحكومية عند نظرائنا في الخَلْق للتضحيات المشكورة."[٥٣]

فإشاعة ثقافة التعارف وبناء علاقة التعاون بين أمم الأرض ومجتمعاتها وثقافاتها وحضاراتها، من شأنه أن يزيل فتيل التوتر بين الدول، ويقلل من النزاعات والحروب بين الأمم، ويعمل على تنمية آفاق التواصل الحضاري وتعدد أشكال عمارة الأرض.

### ٣. أولوية السلم العالمي:

من مقاصد الشريعة العامة حفظ نظام التعايش بين الناس في الأرض؛[٥٤] لأنَّ الإسلام رسالة رحمة للعالمين، ولا يتم التواصل والتفاعل الإيجابي مع هذه الرسالة إلا بانتفاء عوامل التوتر والإكراه والحروب، التي تفتن الإنسان وتصرفه عن سماع الخطاب الرباني، وسيادة الأمن والوئام، لذلك ألفينا القرآن يرسي قواعد السلام والأمن بين الناس جميعاً، ويلزم بالدخول ابتداء في السلم فقال سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةً ﴾ (البقرة: ٢٠٨).

وحقيقة السلم المأمور به في الآية عند الطاهر ابن عاشور الصلح وترك الحرب والمسالمة،[٥٥] وذهب رحمه الله إلى أنَّ الآية دالة على أصالة السلم ومبدئيته في الإسلام، وهو رفع التهارج.[٥٦] ومعنى ذلك أنَّ اللجوء إلى الحرب حالة استثنائية مضبوطة يقتضيها واجب حماية السلام في العالم، وحين تنتفي عوامل الإخلال بالسلام يصبح من الواجب -بمقتضى الأصل- الرجوع إلى قواعد السلام، وهذا ما تؤكده قواعد التعامل مع العدو المحارب في قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ (الأنفال: ٦١).

وهكذا يظهر جليَّاً أنَّ القرآن الكريم يرسي قواعد بناء السلم العالمي ويؤسّس نظام التعايش على الأرض بين خلق الله أجمعين، لأنَّه شرط أساس في تحقيق مقصد التعارف

---

[٥٣] ياسين، عبد السلام. **العدل الإسلاميون والحكم**، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ٢٠٠٠م، ص٣٦٣.

[٥٤] الفاسي. **مقاصد الشريعة ومكارمها**، مرجع سابق، ص٤٢ و٦٣.

[٥٥] ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٥.

[٥٦] المرجع السابق، ج٢، ص٢٧٨.

والتعاون والتبادل بين مختلف الثقافات والحضارات والمجتمعات، وهو الآن مطلب مشترك عزيز لشعوب العالم، ينبغي أن يسعى الجميع صدقاً، وعلى رأسهم المسلمون، بما يملكون من قيم خلقية سامية، ومبادئ حضارية عالية، تفتقر إليها مجتمعات الإنسانية، لإنهاء حالات التوتر والحروب التي تجري الآن في مختلف مناطق العالم.

ويرى جمال الدين عطية أنَّ من وسائل حفظ السلام "إيجاد تنظيم دولي يحقق الأمن الجماعي، وتنظيم التعاون في المجالات المختلفة وترتيب المعاهدات بين الدول والإشراف على تنفيذها."[٥٧]

**خاتمة:**

في ختام هذه الجولة في رحاب منهج القرآن في بناء المشترك الإنساني، أود تقرير ما يلي:

إن حقيقة مفهوم المشترك الإنساني تمثل حاجة إنسانية حقيقية من المروءة والقيم الخلقية والمبادئ الحضارية، منشؤها الفطرة الإنسانية ومستندها الشرائع السماوية، وفي مقدمتها شريعة الإسلام الخاتمة، ولا ينبغي أن يشوش على هذه الحقيقة للمشترك الإنساني، التوظيفُ العولمي للمفهوم الهادف إلى محو الخصوصية الثقافية للشعوب وتمييع القيم الخلقية الإنسانية.

فأصالة هذا المفهوم ثابتة في وحي الله المسطور وكونه المنظور، ذلك أننا تتبعنا منهج القرآن الكريم في بناء المشترك الإنساني، فألفيناه في غاية الوضوح والشمول مع العمق، حيث حظي مفهوم المشترك الإنساني ببناء متين على قاعدتين كلّيتين: إحداهما: تكوينية، تمثل قصد الله الكوني الناظم لحركية نظام الكون المطردة، وثانيتهما تشريعية تعبر عن قصد الله الشرعي الناظم لحركية الفعل الإنساني الاختيارية.

فركزت القاعدة التكوينية على الأسس الضرورية المشتركة بين الإنسانية والجوامع الضابطة لما اختلف من فروعها، في حين أتمّت القاعدة التشريعية البناء على نحو شامل

---

[٥٧] عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٦٩.

ومتكامل، فربطت المشترك الإنساني بالجوانب الثلاثة: العقدية، والمقاصدية، والفقهية، فجاء البنيان راسخاً وشامخاً.

وحتى إذا ما تعلّق الأمر بصياغة أولويات المشترك الإنساني الراهنة لكل عصر، فإنَّ المسلك الأمثل والمخرج الأفضل الآمن هو المنهج القرآني الذي يستجيب لفطرة الإنسان ويراعي سنن الكون.

فهذا التأسيس القرآني التأصيلي لمفهوم المشترك الإنساني على هذا المنهج الشامل والمتكامل، يجعل المسلمين أقوى من غيرهم في إدارة حوار الثقافات والتواصل بين مختلف الحضارات من منطلق حضاري وعلمي ودعوي متين، كما أن تشبّع المسلمين بمفهوم المشترك الإنساني كما أسسه المنهج القرآني، يؤهلهم موضوعياً لحسن تدبير الاختلاف مع المخالفين في العالم، فالذي لا يقوى على بناء الائتلاف مع المخالف حقيقة وصدقاً لا يستطيع أن يحسن تدبير الاختلاف معه. فحاجة الإنسانية في العالم الآن إلى من ينشر فيها دعوة بناء الائتلاف وتدبير الاختلاف حاجة ملحة، والمرجعية الإسلامية هي أقوى مرجعية حضارية قادرة على تلبية هذه الحاجة، وبناء السلم العالمي الذي تنتقل الإنسانية بموجبه من واقع الاقتتال والاحتراب، إلى أفق التعاون والتكامل.

ولعل القيام بهذه الفريضة الدعوية الحضارية في خدمة الإنسانية يفتح آفاقاً واسعة جديدة من التمكين الحضاري للأمة الإسلامية، لا سيّما بعد أن تزول الحواجز وتقلَّ العوائق التي تحول بين الناس وتلبية حاجاتهم من حضارة الإسلام، وينكشف التوظيف التآمري لمفهوم المشترك الإنساني الذي تروج له بعض الدوائر الغربية.

ومن القضايا التي تستدعي من الباحثين تفصيل القول فيها قضيتان مهمتان؛ إحداهما نظرية وأخرى تطبيقية، أما الأولى: فتتعلق بالحاجة العلمية والعملية الماسَّة إلى بناء فقه المشترك الإنساني جمعاً وتأصيلاً وتقعيداً وتنزيلاً والإجابة عن سؤال العلاقة بين المشترك والمختلف الإنسانيين، وحدود المشترك وبداية المختلف. والقضية الثانية؛ ترتبط

بضوابط توظيف المشترك الإنساني في بناء جسر التعارف والتعاون الإنسانيين، ومدى إمكان تدبير المختلف الإنساني في اتجاه بناء أجواء السلم العالمي الذي دعا إليه القرآن الكريم، والكيفية التي يمكن بها ضبط الحديث عن المشترك الإنساني، لينطلق من عمق المرجعية الإسلامية في اتجاه بناء آفاق الحضارة الإسلامية المستقبلية، ولا يكون انسياقاً مع مقتضى العولمة الثقافية تحت ما يجري الآن من الضغوط العالمية على العالم الإسلامي ومرجعيته الحضارية.

# قراءة في كتاب
# الوجود بين السببية والنظام
# دراسة في الأساس الشرعي والفلسفي لاستشراف المستقبل*
# تأليف: إلياس بلكا**

محمد علي الجندي***

يعرض هذا الكتاب لإشكالية غاية في الأهمية والخطورة، من حيث كونها تتصل بعلاقتنا -عرباً ومسلمين- بالزمان الآتي، أو بتوقع المستقبل بصفة عامة، وذلك من خلال سؤال محوري، مفاده: هل يوجد في الإسلام أساس ما، يمكن أن ينبني عليه كل جهد علمي أو فكري لاستشراف المستقبل، ويكون أساس هذا التوقع أساساً شرعياً؟ أي هل بالإمكان أن تعرف المستقبل، نظرياً ومبدئياً؟

وللإجابة على هذا السؤال انطلق الباحث من إحدى النظريات المعروفة في إبستمولوجيا العلم، التي بمقتضاها تكون غاية العلم التنبؤ، أو يكون العلم نفسه هو المعرفة التي تسمح بالتوقع. ثم تدرج الباحث من ذلك إلى نظرية أخرى نقول إن المبدأ الذي يسمح بالتنبؤ العلمي هو علاقة السببية "Causality".

يروي المؤلف في تقديم الكتاب حواراً لافتاً للنظر، دار بينه وبين أحد ركاب قطار، كان يستقله من فاس إلى الرباط في شتاء ١٩٩٧، ومجمل هذا الحوار كان ينصب على موضوع الموت- الموضوع الإنساني الخالد؛ إذ طرح المؤلف ملاحظة عابرة على الحاضرين

---

* بلكا، إلياس. **الوجود بين السببية والنظام**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م.

** باحث مغربي، أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة سيدي محمد عبدالله، فاس، المغرب.

*** أستاذ الفلسفة الإسلامية، بكلية دار العلوم- جامعة المنيا- المنيا- جمهورية مصر العربية.

تم تسلّم القراءة بتاريخ ١٥/٤/٢٠١١م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٥/٧/٢٠١١م.

مؤداها: المرأة تعيش أكثر من الرجل، وهي -في المتوسط العام للأعمار- تعيش بعده حوالي خمس سنوات.

فقال له محدثه على التو -وكان رجلاً كهلاً- وبكل هدوء وسكينة، وثقة أيضاً: الأعمار بيد الله وحده. تطوَّع بعدها المؤلف لشرح وجهة نظره، وأنها لا تتعارض مع حقيقة أن كل شيء بيد الله تعالى وحده، فقال: "طبعاً... لكن المقصود أن أكثر النساء يعشن أكثر قليلاً من الرجال... لاحظ كيف أن الأرامل من النساء أكثر عدداً من الأرامل من الرجال... وهذا لا يمنع أن بعض النساء يعشن زمناً أقل من كثير من النساء."[1] ولم يشأ المؤلف أن يذكر لهذا الكهل أنَّ هذه النتيجة التي يحدثه عنها مؤَكَّدةٌ طبقاً لبعض الدراسات الإحصائية حول السكان وأعمارهم.

نظر الكهل إلى المؤلف، وفي عينيه خليط من الاستنكار والاستغراب، والشفقة أيضاً، ثم قال بالهدوء نفسه والثقة عينها: ليس في الموت رجال ولا نساء، الأعمار بيد الله وحده! ووافقه الحاضرون. وتكرر الأمر نفسه مع المؤلف -كما يروي- مرات عديدة، ومع أناس آخرين، كان ردهم أيضاً ردّ ذلك الرجل الكهل، في مسألة أعمار الرجال والنساء.

تأتي أهمية هذه الرويات التي أوردها المؤلف من حقيقة أنها هي التي حركت لديه الدافع والحافز للنظر في هذه المسألة، ومحاولة الكتابة فيها، فكان هذا الكتاب الذي نقرأه.

إن هذه الأحداث السابقة التي رواها المؤلف هي نماذج لإشكالية كبيرة عرفتها الحضارة الإسلامية، وهي إشكالية التردد والتجاذب بين التوحيد -الذي ينسب كل شيء إلى الله جلّ جلاله- وظاهر الأشياء من حولنا، والذي يثبت لها سبباً فاعلاً، ونظاماً محدداً، كثيراً ما يكون حتمياً.[2] ولا تكاد عين الدارس الفاحص تخطئ ملاحظة هذا

---

[1] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص١١ وما بعدها.

[2] المرجع السابق، ص١٣.

التأرجح الثابت، الذي لا ينتهي بين السببية الإلهية من جهة، والسببية الطبيعية والإنسانية من جهة أخرى. لقد تحوَّل هذا التذبذب المستمر، وهذه الحيرة المؤلمة إلى معضلة مسّت شؤون الدين والدنيا معاً حتى ارتفعت إلى مستوى الأزمة.

ولهذا –بطبيعة الحال– أثره على علاقتنا مع الزمن والمستقبل فيه خاصة، حتى سجل كثير من الدارسين أن من مظاهر أو أسباب أزمة المسلمين الحضارية في القرون الأخيرة، هو هذا الخلل في تعاملهم مع المستقبل، والنظام السببي للكون، ولهذا نجد المؤلف يشدد على أن معالجة هذا المأزق لا بدّ أن يبدأ بدراسة العلاقة " السببية" مدخلاً رئيساً له. ذلك أن إثبات السببية وكشف حقيقتها، وأنها هي التي تصلنا بعالم المستقبل، هو الذي يمكّننا من أن نؤسس المعرفة المستقبلية على أساس من هذه العلاقة، وبذلك ينفتح أمامنا مجال المستقبل على مصراعيه أمام العقل الإنساني عامة، والإسلامي خاصة، فلا يعود ميداناً مغلقاً تماماً في وجه الفكر البشري، كما يتوهم ذلك كثير من المسلمين، من العامة والخاصة، باستثناء جانب خاص من المستقبل، عُرف في تراثنا الإسلامي "بالغيب المطلق"؛ فهذا المستقبل كان –ولا يزال– مقفلاً فعلاً أمام علم الإنسان.

ولهذا فإنَّ المؤلف يعلن صراحة –ومنذ البداية– أنَّه يميل إلى رأي محدد في موضوع السببية، نظراً لما له من تفرعات كثيرة في مجال النظر والتطبيق. وهذا الرأي يتشكَّل من ضرورة استحداث مبدأ آخر يكون هو الأساس النظري الشرعي والإبستمولوجي لمعرفة المستقبل. ذلك المبدأ هو "مبدأ النظام الوجودي"، الذي يؤدي إلى الكشف عن الأساس الشرعي النظري لاستشراف المستقبل."[٣]

وينبه المؤلف بعد ذلك إلى أمر غاية في الأهمية، وهو المتعلق بالحرص على تجنب بحث مشكلتين لهما صلة فعلية بموضوع المستقبل، والسببية معاً وهما: (القدر– الزمان). ذلك أنَّ الأوَّل يمثل تعارضاً ظاهرياً بين عقيدة القضاء والقدر، والاهتمام بشؤون المستقبل من جهة أخرى. أما الثاني وهو الزمان، فهو من ألغاز الوجود الكبرى، والمستقبل قسم

[٣] المرجع السابق، ص١٤.

من الزمان، فهو الآتي بعد الحال. والأهم من ذلك أن مشكلتي " القدر والزمان" من المشكلات الكبرى التي ليس لها حلّ إنساني تام، لأنَّ فيهما أموراً تتجاوز العقل البشري، ولن يأتي اليوم الذي يُكشف فيه عن أسرارهما، وهو الأمر الذي يتوافق مع النهي النبوي عن الخوض في القدر، وعن سبِّ الدهر.[٤]

قسّم المؤلف كتابه الذي يقع في ٣٥٧ صفحة إلى مقدمة، وتوطئة، ثم عرض أهم مصطلحات البحث الضرورية للقارئ، مع تمهيد في العلاقة بين العلوم والتوقُّع. وكما سبق أن أشرنا إلى أن المؤلف نص على أن مشكلة السببية تُعد هي الباب وجوهر الفكرة التي يعالجها. لذا نراه يبدأ في الفصل الأول بالعرض "لمشكلة السببية في الفكر الإسلامي". وينتقل في الفصل الثاني إلى الحديث عن "معركة السببية في الفكر الأوربي الحديث". ثم يعمد في الفصل الثالث إلى الحديث عن مسألة " القرآن ومبدأ السببية" وبيان العلاقة العلية في القرآن. وينتهي في الفصل الرابع والأخير إلى وضع المشكلة في صورتها النهائية، في حديثه عن "استشراف المستقبل بين مبدئي: السببية والنظام". ثم يضع في النهاية خاتمة يضمنها خلاصات الكتاب ونتائجه.

يتساءل المؤلف في التوطئه عن أصل "السببية"،[٥] وهي ما يسميها بالمبدأ الكبير، وما الذي يجعلنا ننسب لكل شيء أثراً معيناً، وطبيعية محددة، ونبحث في كل حادث عن سبب، ونقسّم كل شيء إلى علةٍ وأثرٍ في علاقة ضرورية لا تتخلَّف؟

يجيب المؤلف عن هذا السؤال على مدار الفصلين الأول والثاني تحديداً، ونراه قبل هذا الطرح، يتعرض لعدد من المصطلحات المهمة التي يرى أنه ينبغي على القارئ أن يتعرف عليها قبل الشروع في قراءة الكتاب، وحصر هذه المصطلحات في أربعة مصطلحات هي:

١. السبب: يتعرض له في اللغة والاصطلاح؛ إذ هو في اللغة الحبل مطلقاً، أو الحبل الذي يتوصل به إلى الماء، ثم أستعير لكل ما يتوصل به إلى شيء. فكل شيء يتوسل به

---

[٤] المرجع السابق، ص١٥.

[٥] المرجع السابق، ص١٧.

إلى غيره فهو سبب -كما يرى صاحب لسان العرب-. أما في الاصطلاح فهو ما يكون طريقاً ومفضياً إلى الشيء مطلقاً. وفي الشريعة هو ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه.

٢. العِلَّة: في اللغة هي "المرض... والعلَّة الحَدَثُ يُشغل صاحبَه عن حاجته... وفي الاصطلاح كل أمر يصدر عنه أمر آخر فهو علة لذلك الأمر، والأمر معلول له... ثم يعقد المؤلف بعد ذلك مقارنة بين العلة والسبب، فيذهب إلى أن المتكلمين والفلاسفة لا يفرقون بينهما، وأن كلمة المعلول ترادف كلمة المسبب."[٦]

٣. الحتمية Determinism: في اللغة الحتم، أو إيجاب القضاء. والحتم: إحكام الأمر. وهو أيضاً اللازم الواجب الذي لا بدّ فعله، ولذلك حتمت عليه الشيء بمعنى أوجبت. أما في الاصطلاح فهي أن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطراراً، أو هي مجموع الشروط الضرورية لحدوث إحدى الظواهر.

٤. القانون Low: في اللغة هو الأصول، وقانون كل شيء طريقه ومقياسه. وهو في الاصطلاح يعنى القاعدة. وفي الاستعمال الحديث: القانون تعبير عام عن إلزام، أو عن ضرورة، ويطلق القانون العلمي على الصيغة التي تعبر عن علاقات ثابتة بين ظواهر الأشياء... فهناك قوانين تضبط الظواهر الطبيعية، وأخرى خاصة بالظواهر الاجتماعية والنفسية، والبشرية على العموم.

ينتقل المؤلف بعد تحديد هذه المصطلحات إلى الحديث عن العلاقة بين العلوم والتوقّع بمعنى التنبؤ. فهو هنا يعمد إلى بيان معنى التنبؤ في العلم، فيصفه بأنَّه هو جوهر العلم، فهو الذي يسمح لنا -بناء على ما لدينا من معطيات- أن نتنبأ في المستقبل

[٦] في الحقيقة هناك خلاف بينهما تنبه له بعض الباحثين. انظر: (النزعة العقلية في فلسفة أبن رشد للدكتور عاطف العراقي)؛ إذ يذهب إلى أن كلمة (سبب) تترجم في الإنجليزية إلى Reason ومعناها أيضاً (العقل) وعملية التسبيب Reasoning هي عملية عقلية استنباطية مجردة (يقوم بها العقل تجريداً) أما العلة فهي Cause وهي ما ينتج عنها الأثر Effect. وهي العملية العقلية أيضاً التي تطبق في الواقع التجريبي الحي، وليس العقل المجرد كما هو في حالة الـ Reasoning ( الاستدلال).

لوضع ما، انطلاقاً من وضعه في الحاضر، فهو قرين القانون العلمي، ما دام القانون في جوهره هو جمعٌ لشروطِ ظهورِ أمرٍ عقب بروز أمر في البداية، مثال ذلك الحالات المتتالية: أ، ب، ج، د... وبعدها الحالات هـ، و، ز، وحيثما ظهرت السلسة الأولى، تنبّأنا بالثانية.

وقد توافقت كثير من المدارس -في فلسفة العلوم- على تقرير هذه المعادلة، بين العلوم والاستشراف، كما هو الحال بالنسبة للمدرسة الإمبريقية (التجريبية empirical). أما المدرسة الوضعية positivism، فتنبني على هذه المسلّمة التي يعود أصلها إلى "فرنسيس بيكون"، وتقول بأن العلم يستند إلى التنبؤ. والتنبؤ في جوهره يرتبط بالحتمية؛ فكلما كانت الحالة التي توجد عليها الأشياء والظواهر تسمح لنا باستشراف المستقبل، فمعنى ذلك أنه علينا التنبؤ بكل دقة بالنتائج المطلوبة التي تترتب على الأسباب، وضمن ظروف هي في نفسها محددة بدقة. ومن ثم فإن التنبؤ الصارم والدقيق هو علامة على امتلاك النسق المدروس بصفة الحتمية. وعليه يرتبط التنبؤ بالعلاقة السببية ارتباطا وثيقاً، من حيث كون العلاقة السببية تسمح لنا بالكشف عن الماضي والمستقبل معاً، فهما يخضعان لقواعد ضرورية وحتمية واحدة،[٧] وهنا يكون معنى السببية هو القابلية للتنبؤ.

ويطرح المؤلف هنا سؤالاً عن السببية، وما حقيقتها؟ ويرى أن الإجابة عن هذا السؤال رصيد هائل من المعرفة يقع في أهم تراثين فلسفيين عرفتهما البشرية والحضارة الإنسانية وهما: التراث الإسلامي والتراث الأوروبي. ومن ثم فهو يخصص لكل منهما فصلاً مستقلاً، سنعمد إلى بيان فحواه فيما يأتي من قراءة لهذا السفر القيم.

يقع الفصل الأول في حوالي (٦٠) صفحة، ويعنونه المؤلف بـ(مشكلة السببية في الفكر الكلامي الإسلامي). وفيه يعالج مضمون إشكالية السببية من منظور إسلامي،

[٧] - بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٣٦. يلاحظ أن الضرورة الحتمية وإمكان التنبؤ في العلاقة السببية في العلم الطبيعي التجريبي تعتمد على مبدأين أساسيين هما: مبدأ اطّراد الطبيعة uniformity of nature ومؤداه أن الطبيعة تعمل على وتيرة واحدة لا تنفك عنها، والمبدأ الثاني هو أن لكل معلول علة casualty وبهذين المبدأين يتحقق الثبات في الاطّراد، وارتباط الأسباب بمسبباتها. انظر في ذلك:

- الجندي، محمد علي. **تطبيق المنهج الرياضي في البحث العلمي**، مصر: طبع دار الوفاء، ١٩٨٨م، ص٩٥ وما بعدها.

ويقسّم الفصل إلى سبعة مباحث؛ إذ يعالج في المبحث الأول مبدأ السببية في الفلسفة والاعتزال، فيذهب إلى أنَّ أرسطو هو أوَّل من تحدث عن مبدأ السببية وأفاض فيه، فقد رأى أنَّ العالم في مجمله مبني على أسباب تترابط بعضها مع بعض، وذلك كلُّه راجع إلى وجود سبب أول لكل هذه الأسباب هو -عنده- الإله، أو المحرك الذي لا يتحرك، وفي مجال الطبيعة فالعلل عند أرسطو أربعة هي: علّة فاعلة، وعلّه صورية، وعلّه مادية، وعلّة غائية، وبمقتضاها تنظّم الموجودات في هذا العالَم.[٨]

ثم يرى المؤلف أن كلام أرسطو كان هو الأساس الذي بنى عليه فلاسفة الإسلام ومتكلموه آراءهم في مسألة السببية. فيذهب إلى أنَّ الفلاسفة المشائين من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، اتخذوا من نظرية أرسطو عمدة لهم في موضوع العلية، وتبنّوا نظرية العلل الأربع، إلا أنهم طعّموها بعناصر من الفلسفات الرواقية،[٩] والأفلاطونية المحدثة.[١٠]

فالكندي -على سبيل المثال- يرى أنَّ للأشياء في الطبيعة تأثيراً بعضها في بعض. وعلى الرغم من أنه يعترف بالفاعلية الإلهية، إلا أنّه يرى أنها تعمل من خلال علل وسيطة تعمل في الطبيعة وفق علاقة حتمية تربط بين العلة والمعلول. كما أنه يقسم العلل إلى قريبة وبعيدة. وهذه العلل الوسيطة هي الأفلاك.

أما نظرية الفارابي وابن سينا في العلل، فهي مزيج من الفلسفة الأرسطية وعناصر من الأفلاطونية، لا سيّما نظرية الفيض، بالإضافة إلى آرائهم الخاصة. وهما يؤمنان بأن المعلول يحدث وجوباً إذا حدثت علته؛ فابن سينا يقول: إذا وجد السبب وجد المسبب.

[٨] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٣٧ وما بعدها. ولمزيد من المعلومات عن مسألة السببية، والصدفة، والاتفاق، والعلل الأربع في طبيعيات أرسطو. انظر:
- كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مصر: مكتبة الثقافة الإسلامية، ٢٠٠٩م.

[٩] الرواقية، مدرسة فلسفية يونانية، أنشأها زينون الأبلي، ولد في سنة ٣٣٦ ق.م، وبدأ يمارس الفلسفة في أثينا في (رواق) خاص به وهذا أصل تسميته هو وأتباعه بالرواقيين.

[١٠] الأفلاطونية المحدثة: مدرسة يونانية متأخرة، ظهرت في الإسكندرية في العصور الأولى لميلاد المسيح -عليه السلام-. وتنسب هذه الفلسفة إلى مؤسسها أفلوطين السكندري، وأساس هذه الفلسفة القول بنظرية الفيض التي تأثر بها عدد من الفلاسفة المسلمين.

أما المتكلمون وأولهم المعتزلة، فقد أفادوا من نظرية أرسطو في العلة، فبحثوه في إطار ما يعرف عندهم بـ"التولّد وأفعال العباد."[١١]

ولنظرية التولد علاقة بتلازم الأسباب الطبيعية، إلا أنها تختص بدائرة أفعال الإنسان، فهي جزء من موضوع العلّية. كما يرى المعتزلة أن العلاقة بين العلة والمعلول حتمية في مجال الطبيعة، وهي لازمة لكل فاعل، حتى إنَّ القاضي عبد الجبار يرى أن الفاعلية الإلهية (تخضع) لسنن الطبيعة، فلا يمكن للإله سبحانه أن يفعل إلا بها ووفقها، ولهذا -مثلاً- فإنَّ الله تعالى لا يفعّل المتولد ابتداء، بل لا بدّ من خلق مولَّد عنه متولّد المتولّد، كما هو الشأن في الطبيعة.[١٢]

وبين المعتزلة خلاف كبير في نظرية التولُّد، وهي عندهم مضطربة، وأوقعتهم في تناقضات كثيرة لا يتسع المقام للحديث حولها. ثم ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى تناول موقف الأشاعرة في المبحث الثاني من هذا الفصل، فيقول: أما الأشاعرة فينقسم موقفهم من قضية السببية إلى قسمين: الأول ما قبل الغزالي، والثاني عند الغزالي نفسه.

وتشتمل مرحلة ما قبل الغزالي آراء الباقلاني، والجويني؛ إذ يثبت الباقلاني للعبد قدرة، فهو يكتسب أفعاله التي يخلقها الله تعالى له، حين يقصد إليها العبد بإرادته.[١٣]

كما أن الله تعالى هو الذي يخلق المتولدات عن أفعال العبد. فالعلة ليس لها تأثير مستقل في إنتاج المعلول. كذلك بالنسبة للفاعلية الطبيعية، فليس الموت بضرب الرقبة فعلاً للضارب، وليس الإنبات فعلاً للزارع...، فالله تعالى هو المحي والمميت، وهو الخالق للزرع والنماء. فهذه مثلاً متلازمات يقدر الله تعالى أن يخرقها ويغيرها، لكنه تعالى لا يفعل هذا الآن تحكماً واختياراً لا عجزاً أو إلزاماً.[١٤]

---

[١١] التولّد: هو ما ينتج عن فعل الفاعل من آثار ليست صادرة عنه مباشرة، وربما لم يقصدها. مثال ذلك أن الإنسان إذا حرّك المفتاح في يده فهو سبب، وحركة اليد سبب، وحركة المفتاح تولدت عن هذا السبب. فيقال للعلة: الفعل المولد، وللمعلول: الفعل المتولد، وهو هنا حركة المفتاح.

[١٢] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٤٢.

[١٣] ضمّن الباقلاني آراءه هذه في كتابه: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج.

[١٤] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٤٤.

ولا يفوتنا في هذا العرض أن ننوه بما ذهب إليه الباقلاني في مناقشته للقائلين بفعل الطباع؛[١٥] إذ عمد إلى إبطال آرائهم، واستدلّ على ذلك بأن الأجسام كلها من جنس واحد، فوجب أن يكون لها تأثير مماثل وفعل واحد، فيكون كل جسم يوجب الإسكار والإحراق والشبع... وهذا باطل، فقد رأينا أن الشراب يسكر، والنار تحرق، والطعام يشبع، فكيف اختلف فعل هذه الأشياء رغم أن جسمها واحد. فإنْ كان الطبع إنما يكون بالعرض لا بالجسم، فهذا أيضاً فاسد، لأن الأعراض لا تكون فاعلة كاللون والرائحة؛ إذ لا فعل لهما. وكيف يكون للطبع فعل، والفعل لا يكون إلا من حيّ قادر مريد؟! ولو جاز ذلك لجاز وقوع النظر والكتابة من الطبع.[١٦]

ومقتضى القول بالتعليل أن يوجَد المعلول كلما وجِدت العلة، وأن تكثر المسببات عند كثرة أسبابها. فإنه قولٌ مُرسَل لا دليل عليه؛ إذ إنّ السببية أو التأثير في الشيء إنما هو أمر معنوي، وليس شيئاً مادياً محسوساً نلمسه، ولهذا لا نرى العلية، وإن كنا نرى – على سبيل المثال– النار والجسم الذي أحرقته، ونرى تلازمهما، فنستنتج أن النار تحرق، لكننا لا نرى كيفية الاحتراق، فيثبت عندنا الإحراق بالمشاهدة، وتغيب عنا العلة الحقيقية له.[١٧]

وقد أصبح هذا الرأي فيما بعد علماً على المدرسة الأشعرية. ولهذا نجد الجويني يَعُدّ العلة معنى لا شيئاً مادياً، فيقول في "فصل في أنَّ العلة معنى": "ومما ينبغي أن يحيطوا به علماً، أن يعلموا أن العلل يستحيل أن تكون ذواتاً قائمة بأنفسها، بل يجب القطع بكونها معاني."[١٨]

---

[١٥] الطبائعيون: هم القائلون بأن العالَم حدث عن طبيعة من الطبائع الأربع: البرودة، والحرارة، واليبوسة، والرطوبة، وأنه باختلاط هذه الطبائع وامتزاجها تحدث الأجسام والأجزاء التي تتركب عنها الأشياء في العالم.

[١٦] بلكا، **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٤٥.

[١٧] انظر هذه المسألة تفصيلاً في:

– صبري، مصطفى. **موقف الفعل والعلم والعالم من رب العالمين**، المكتبة الإسلامية، ١٩٥٠م، ج٤، ص٣٣ وما بعدها.

[١٨] – ضمّن الجويني آراءه في هذه المسألة في كتابة:

والفاعل عنده -في الحقيقة- هو الله سبحانه وتعالى؛ لأن الباري لما كان متفرداً بخلق كل حادث، كان المسبب من خلقه تعالى، ولذا يجوز أن يقع مقدوراً له -تعالى- من غير افتقار إلى توسط سبب.

إلى هذا الحد نضجت مسألة السببية في الفكر الكلامي الأشعري، وبوصولها إلى الإمام أبي حامد الغزالي، في المبحث الثالث من هذا الفصل، بعد أن نقد الباقلاني والجويني مبدأ العلية أو السببية، وتلازم السبب والمسبب، جاء الغزالي فجعل هذا النقد جزءاً من نقد شامل للمعرفة العلمية بالعلل والمعلولات الطبيعية في كتابه الأشهر "تهافت الفلاسفة"؛ إذ يقول فيه: "إن الاقتران بين ما يعتقده في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرّي والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجزّ الرقبة ... وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. فإن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق... ففي المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جزّ الرقبة، وإدامة الحياة مع جزّ الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات."[19]

وكذلك يبطل الغزالي كسابقيه مذهب الطبائعيين، فيورد العديد من الأدلة على أن الطبائع ليس لها فعل في ذاتها؛ إذ ما الدليل على أنَّ النار هي التي تحرق القطن. ونحن إنما نشاهد الاحتراق عند اقترانهما ليس إلا؟ ولماذا لا يحتمل أن تكون العلة شيئاً آخر غير

- الجويني. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق:محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م، ص٢٣٠ ولما بعدها.

[19] انظر تفاصيل هذه الآراء في:

- الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دينا، مصر: دار المعارف، ١٩٥٥م، ص٢٢٠ وما بعدها.
- المرزوقي، أبو يعرب. **مفهوم السببية عند الغزالي**، تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٧٨م، ص٧٤-٧٥.

النار، فتكون هي الفاعلة لا النار؟ وإذا كانت النار هي العلة، فما الدليل على أنها العلة الوحيدة، وليست جزء علة أو شرط علة أو مصاحبة لعلة أخرى؟

هذه الأسئلة تحدد لنا مقولة مشهورة للغزالي، فهي إجابة حاسمة عنها، وهي "والمشاهدة تدل على الحصول عندها (أي ملاقاة النار للقطن) ولا تدل على الحصول بها."[٢٠]

وهنا يثور سؤال مهم: لماذا رفض الغزالي مبدأ السببية؟ يرى المؤلف أن أهم الدوافع التي تكشف عنها مؤلفات الغزالي نفسه هي:[٢١]

١. يترتب على القول بالسببية —كما تمثّلها الفلاسفة– إنكار للمعجزة، التي ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة، من قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشقّ القمر؛ إذ يريد الغزالي أن يثبت أن هذا التلازم الضروري بين السبب والمسبب، أمكن في العقل والخارج أن يوجد أحدهما مع تخلف الآخر، فيسهل إثبات المعجزة.

٢. يترتب أيضاً على مذهب السببية حدّ القدرة الإلهية، والغزالي يريد أن يثبت سعة قدرة الله تعالى، وأنه يتصرف في كونه كيف يشاء.

٣. الاستغناء عن رعاية الخالق للكون، وهذا ذو علاقة بالمسألة السابقة، فهو يبطل العناية الإلهية التي أشار إليها القرآن الكريم؛ إذ تعني هذه الفكرة أن الحاجة إلى الإله تكون فقط في الخلق الأول، وبعد ذلك كل شيء يعمل بحسب طبيعته، ويصبح الكون كله عبارة عن آلة ميكانيكية ضخمة، تعمل بذاتها ولا تتوقف على شيء من خارجها.

٤. تعليل أفعال الله تعالى؛ إذ ينفي الأشاعرة أن تكون أفعال الله سبحانه معللة، فهو تعالى لا يفعل لغاية أو غرض كما نفعل نحن.

٥. فكرة عدم بقاء الأعراض زمانين. وهذا مبدأ فلسفي قال به الأشاعرة الأوائل، واشتهر عنهم. تصوّر هؤلاء أن الزمن ينقسم إلى أجزاء متناهية، بعضها يكون عقب

---

[٢٠] الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٢٢٨، وذلك كما يرى الغزالي من قبيل( العادة).

[٢١] انظر الأسباب في:

- الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٢٢٢ وما بعدها.

بعض، واتفقوا على أن كل عَرَض حادث في محل، وأن العَرَض لا يقوم بنفسه، بل يكون في جسم... فأما الجسم فشيء يثبت جوده ويستمر، وأما العَرَضي فيخلق ثم ينعدم في أقل من زمن، ثم يخلق مثيله فينعدم... وهكذا لا يبقى العَرَض الواحد -كالحركة والسكون- أكثر من زمن.[٢٢]

ينتقل الكتاب بنا بعد ذلك في المبحث الرابع إلى حديث مطول عن مذهب ابن رشد في السببية، فيشير المؤلف إلى أن هذه القضية شغلت حيزاً كبيراً من نتاج ابن رشد الفكري، واحتلت مكانة كبيرة عنده، لا سيّما مع وجود خصوم أقوياء (الأشاعرة) رفضوا الاعتراف بالسببية.

يتّبع ابن رشد أرسطو في تقسيمه الرباعي للعلل، وهو يقول أيضاً بالتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات. ورأي ابن رشد في السببية يقوم على فكرتين:[٢٣]

الأولى: أن لكل شيء طبيعة خاصة به، وبهذه الطبيعة يتميز عن غيره، فلكل شيء خصائص ثابتة وأفعال معينة.

الثانية: أن العلم المعتبر هو ما كان يقيناً. والعلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه، أي إدراك كنهه وحقيقته.

ويرى ابن رشد أن خصوصيات الأشياء وطبائعها تتجمع في صفة السببية؛ أي إنَّ كون الشيء سبب لغيره -أو سبب عن غيره، وهو ما نعبّر عنه بالخصيصة أو الطبيعة، فكأن صفة السببية تدخل في ماهية الشيء، أو هي نفسها تقريباً- هذه الماهية. ويركّز ابن رشد في نقده للغزالي على جملة من الأفكار يوجزها المؤلف فيما يأتي:[٢٤]

١. يرى ابن رشد أن إنكار السببية قول سفطائي؛ لأنه يضاد الحس.

٢. إن المنطق قائم على مبدأ السببية؛ لأنه مبدأ دخل في أسس المنطق نفسها في الحد والبرهان.

---

[٢٢] - بلكا، **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٥٩.

[٢٣] - ضمّن ابن رشد آراءه في السببية في كتبه: تهافت التهافت، ومناهج الأدلة في عقائد أهل الملة.

[٢٤] - بلكا، **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٦٤.

٣. إن اختلاف مسميات الأشياء من اختلاف الطبائع، فلو أن الأشياء ليس لها طبائع تخصُّها، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً، وارتفعت طبيعة كل منها، ارتفعت بالضرورة طبيعة هذا الشيء، وإذا ارتفعت طبيعة الشيء (الموجود) لزم العدم.

٤. يرى ابن رشد أن نفي الأشاعرة للسببية يعود إلى مبدئهم في خلق الكون، فهم يرون أن الله سبحانه أبدع الوجود، وأراد أن يكون على صفته الحالية، فرتَّبه على ذلك. لا لسبب أو باعث، ولا لغاية مقصودة، بل للإرادة فقط.

٥. يرى ابن رشد أن نفي السببية يجعل الاستدلال على وجود الله تعالى أمراً متعذراً، ذلك أنه إن لم يكن هناك ثمة نظام ولا ترتيب، لم يكن ها هنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً؛ لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب، هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة.

٦. إن القول بفكرة الاقتران العادي بين العلل والمعلولات -التي قال بها الغزالي- تضاد الحقيقة القرآنية والعقلية، التي تقتضي أن أفعال الباري لا تخلو من الحكمة؛ لأن المسببات إذا كان يمكن أن تُوجد من غير هذه الأسباب على حدّ ما يمكن أن توجد بها الأسباب، فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟

٧. كذلك فإن نفي الحتمية السببية يخالف قول الله سبحانه: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣).

٨. وأخيراً يقول ابن رشد، إن تعويض نظام الضرورة بنظام العادة، الذي قال به الغزالي، لا يحل أي مشكلة؛ لأن العادة مفهوم غامض لا طائل تحته.[٢٥]

[٢٥] تأسس على هذا النقد رفضُ ابن رشد للمعجزات، فهو يرى أن المعجزة الحقيقية للنبي صلى الله عليه وسلم، التي تدل على صدق دعواه هي الرسالة (القرآن الكريم) فقط، أما الأحوال الأخرى الخارقة التي صدرت عنه، فيسميها ابن رشد معجزات برّانيه؛ أي خارجية؛ لأنها لا تدل على الرسالة، لهذا فهي تصلح للجمهور فقط؛ إذ إنها من قبيل الدلالات الإقناعية الخطابية.

مما سبق يتضح لنا أن ثمة قيمة لآراء الغزالي —كما يرى المؤلف في المبحث الخامس– وتستحق من الدارس الفهم والاحترام. وهذا ما لم يستسغه ابن رشد ولم يقبله، فهو لم يستطيع أن يبصر ما في كلام الغزالي من وجاهة، وماله من قيمة معرفية، فكأن قراءته للغزالي قراءة من لم يفهم عنه مراده، ويعي مراميه، أو قراءه من لا يريد أن يفعل ذلك.

والنواحي الإيجابية في فلسفة الغزالي —كما يراها المؤلف– تشكّل في مجملها تصوراً مميزاً للمعرفة وطريقة إنتاجها. فالغزالي على خلاف ما يشاع عنه من قِبل الفلاسفة، وخاصة ابن رشد؛ إذ توجد عنده علوم ضرورية كالمنطق والرياضيات، وهي ما يطلق عليها اسم الضرورات العقلية. أما الضرورة التجريبية؛ فالغزالي ينكرها، وهو بذلك –كما يرى الدكتور سليمان دينا– قد سبق التجريبيين المحدثين إلى تقرير أن التجربة لا توصل إلى اليقين، واستطاع لأول مرة في التاريخ أن يعلل دعواه تعليلاً مقبولاً.

بالإضافة إلى ما سبق، فإن تبني الغزالي القول بفكرة (العادة) التي أعطاها قيمة كبيرة، وعوّل عليها في تفسير الإنسان للارتباط المشاهد بين ما يسمى علّة وما يسمى معلولاً، ولا يخفى أثر العادة الكبير في سلوك البشر وفي النفس البشرية، وما ترسخه عندهم بطريقة الخيال والتذكر، فهي مصدر لأفكارنا وأحاسيسنا وتصرفاتنا.

وجملة القول فإن المؤلف يرى في نقد الإمام أبي حامد الغزالي للسببية مناسبة لتحديد وضع جديد للعقل ولطبيعته. فقد نقل الغزالي العقل والمعرفة من إطارهما اليوناني إلى وضع جديد أشبه بوضعهما الإسلامي؛ فمن العقل وأحكامه الضرورية إلى الإرادة الحرة التي لا تحكمها ضرورة.

كذلك قدّم الغزالي لنظرية المعرفة أساساً جديداً تتمثل في نظم ثلاثة هي: نظام الضرورة المنطقية (في الرياضيات والمنطق)، والنظام الإجرائي للتعاقب والتساوق (في الطبيعيات والأخلاق)، ونظام متعال هو نظام الوجود من حيث هو إرادة (في التصوّف والمعرفة الوجودية).[٢٦]

[٢٦] انظر المقدمة في:

وللإحاطة بالموضوع في مجملة يشرع المؤلف في تناول مشكلة السببية عند الأصوليين والفقهاء ومتأخري الأشاعرة في المبحث السادس من الفصل الأول؛ إذ يبدأ المؤلف ببيان تعريف السبب عند الأصوليين والفقهاء بأنه "الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفاً كحكم شرعي. وهو تعريف تأثر به هؤلاء العلماء الأصوليون، لمنزعهم الكلامي في الاعتقاد."[٢٧]

والعلاقة بين "السببية الكلامية، والسببية الفقهية علاقة وطيدة؛ فالفقهاء الذين أثبتوا السببية قالوا إنَّ الأحكام تُبنى على عِلَل تتضمن الحكمة؛ إذ توجد بين العلة والحكم مناسبة ظاهرة أو خفية كالإسكار علة لتحريم الخمر. أما الفقهاء الذين تابعوا الأشاعرة في أن السبب الشرعي مجرد علامة على الحكم، فهم لا يثبتون مناسبة؛ لأنَّ الله تعالى يشرع ما يشاء؛ فالإرادة الإلهية هي التي خلقت الطبيعة ووضعت الشريعة، ولأنها حرَّة فهي ليست ملزمة بأية سببية فيهما. والعقل بدوره لا يفترض فيهما شيئاً ما يكون ضرورياً، لا في الطبيعة ولا في الشريعة."[٢٨]

غير أنَّ ابن تيمية كان له رأي آخر في السببية في المبحث السابع من الكتاب، فهو يوجب مبدأ السببية بوصفه نظاماً عاماً يسري في الكون والحياة، بل هو يقول: "ليس في الدنيا والآخرة شيء إلا بسبب."[٢٩] ويذهب ابن تيمية إلى القول بأن أوَّل من أنكر السببية هم الجهمية، اتباع جهم بن صفوان، أما الأدلة على صحة مبدأ السببية، فإن ابن تيمية يذكر –عدا مسألة إجماع السلف أو الجمهور– دليلين:

الأول: الأمور المشاهدة بطريق الحس أو العقل تبين تأثير الأسباب في مسبباتها، وهذا الدليل يرجع إلى ما يمكن تسميته بالمعرفة الفطرية أو الذوق السليم، أو بادي الرأي.

- الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٣٠.

[٢٧] لمزيد من التفصيل راجع:

- المرزوقي. **مفهوم السببية**، مرجع سابق، ص٩٥.

[٢٨] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٨٨.

[٢٩] راجع تفاصيل ذلك في:

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد قاسم، المغرب: المكتب التعليمي السعودي، د.ت، ج٨، ص٧٠ وما بعدها.

وهو ما يسمى بالإنجليزية Common Sense؛ أي المعرفة المبنية على ظاهر العقل والحس.[٣٠]

الثاني: دليل القرآن، يرى ابن تيمية أنَّ القول بأنَّ الله تعالى لم يخلق في الأسباب قوة، (وأنه يفعل عندها لا بها)[٣١] قول مخالف للفظ القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ (الأنبياء: ٦٩) فسلب النار طبيعتها، وقوله تعالى: ﴿لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾ (النبأ: ١٥) وقوله تعالى: ﴿ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ﴾ (الحج: ٥) فجعلها فاعلة بطبعها... إلى آخر هذه الآيات الكريمة.

ويختتم المؤلف هذا الفصل بالقول بأنَّ ابن تيمية لم يطلق القول في ارتباط الأسباب بالمسببات، وإنما ربطها بعدة ضوابط تبعده عن نظرة الفلاسفة المشائين، منها قوله بأنَّ الله هو خالق كل شيء، ومن جملة ما خلق الأسباب والمسببات. وإن كان للأسباب والمسببات فعل وأثر، فإنها لا يمكن أن تستقلّ بهما.

ويخصص المؤلف الفصل الثاني لاستعراض معركة السببية —كما يسميها هو– في الفكر الأوروبي الحديث.

وهي بالفعل معركة دارت رحاها بين هيوم،[٣٢] وكانط[٣٣] من جهة، وفلاسفة العلم المحدثين والمعاصرين من جهة أخرى، فقد ذهب هيوم إلى أن علاقة السبب بالأثر هي إحدى المبادىء الأساسية التي يقوم عليها الفهم الإنساني، فهي رابطة بين الأفكار التي يستقبلها الإنسان من الحس والتجربة؛ إذ نلاحظ أشياء محددة لها علاقة ثابتة بعضها مع بعض.

---

[٣٠] سبق أن أشرنا آنفاً إلى أن الغزالي نقد هذا النوع من المعرفة.

[٣١] قول منسوب للإمام الغزالي عندما فسّر احتراق القطن، بأنه ينتج من مقاربة النار للقطن، وليس الاحتراق ناتجاً بسبب النار نفسها، (فالاحتراق يحدث عند الملاقاة، وليس بها).

[٣٢] عالج ديفد هيوم (فيلسوف اسكتلندي :١٧١١-١٧٧٦) مشكلة السببية في كتابيه المعروفين: رسالة في الطبيعة البشرية، ورسالة في الفهم الإنساني، وهذا هو محوره الرئيس في نقد السببية.

[٣٣] إيمانويل كانط (فيلسوف ألماني:١٧٢٤- ١٨٠٤) عالج مشكلة السببية في كتابه المشهور: نقد العقل الخالص.

أما عن كيفية نشوء الاعتقاد في السببية في أذهاننا، فمردّه إلى أننا دائماً إذا ما شاهدنا شيئاً معيناً في الخارج، فإننا لا نرى فيه ارتباطاً ضرورياً بينه وبين شيء آخر. نلاحظ فقط أن شيئاً يتبع آخر في المكان أو الزمان، مثل أن كُرة تلتقي بِكُرة ثانية، فتتوقف الأولى وتتحرك الثانية. وهذا النظر الأول لا يترك في العقل أي انطباع.

فنحن لا يمكن عن طريق المادة وحدها أن نتصور أن لها أثراً أو فِعْلاً مباشراً؛ فالحرارة تقترن باللهب، لكننا نعجز عن تخيّل علاقة ما بينهما، ولا يمكن أن نتصور كيف أن اللهب ينتج الحرارة. وينتهي هيوم من ذلك إلى القول بأن العادة (custom habit) هي أصل الاعتقاد بالسببية، فالميل إلى انتظار تكرار الفعل حين يتكرر فعل آخر، وذلك دون ضابط من العقل أو الفكر، هو أثر من آثار العادة. ويقول هيوم إنه بهذا التفسير يقدم السبب النهائي لوجود هذا الميل الإنساني، فنحن قد لا نعرف أبداً السبب النهائي في كل شيء، ولكن التفسير بالعادة كافٍ ومقبول، وبسبب ملاحظاتنا لحالات كثيرة لشيئين ارتبطا في الوجود، نميل دائماً إلى انتظار الشيء الثاني عند ظهور الشيء الأول؛ فالعادة أنشأت في نفوسنا هذا التوقع الذي لا علاقة له بالعقل.[٣٤] وبذلك تكون علاقة السببية غير ضرورية عند هيوم، ولذلك نراه يلخص هذه الفكرة في قوله: "إننا حين نشاهد حالات كثيرة متشابهة، يتولد فينا انطباع بأنّ الشيء الأول في الوجود سببٌ للثاني. وحين يقوى هذا الانطباع –بفعل التكرر الدائم– يصبح اعتقاداً في علاقة كليه وضرورية بين الأشياء. وتقوم العادة –عن طريق المخيلة– بترسيخ هذا الاعتقاد، وإحداث توقع دائم وتلقائي بظهور الأثر بعد السبب.... وهذا الاعتقاد –مع قوة العادة– يجعلنا نظن أن هذا التوقع عمل عقلي ضروري، وأن الاطّراد في الصيغة هو أيضاً ضروري نابع من طبيعة الأشياء."[٣٥]

[٣٤] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص١١١. ولا بدّ لنا هنا من أن نشير إلى أنه إذا كان هناك ثمة تطابق بين ما ذهب إليه الغزالي وديفد هيوم من القول بفكرة "العادة" إلا أن المنطلق مختلف عند الاثنين؛ فالغزالي قال بها من منطلق إيماني يرفض فكرة السببية والارتباط الضروري فيها؛ ليفسح المجال أمام القول بالمعجزات الدالة على القدرة الإلهية، أما الثاني فلم يكن من أهدافه تحقيق هذا الغرض الديني فهو لم يكن يؤمن بالمعجزات، وإنما معالجته لها جاءت من محاولته سبر غور الفهم الإنساني، وإعمال العقل في العلاقات السببية في مجال الفكر، وكان سؤاله الأعظم في هذا الجانب هل هي من قبيل العادة، أم أنها من قبيل الارتباط الضروري؟ واختار الإجابة الأولى.

[35] Hume .D: *a treatise concerning human mature*, p126.

وكان النقد الذي وجهه هيوم للسببية خاصة، ولعمل العقل عامة، أثره الكبير في توجيه فكر كانط، ودفعه إلى وضع فلسفته النقدية Critique. فحاول أن يثبت أن للعلاقات بين الأشياء حقيقة، وأن باستطاعة الفكر إدراكها بالاستناد إلى مقولات قبلية وعلاقة السببية عند كانط هي أحد أهم أركان الأحكام التركيبية الأولية،[٣٦] الاحتمال ولا الاستثناء، فهي ضرورية كلية. وهذه المعرفة تتمثل أساساً في المسائل الرياضية وبعض قضايا الفيزياء.

كل قضية عند كانط ينظر إليها على أنها ضرورية فهي حكم أولي؛ أي لا تأتي من التجربة، لهذا السبب فإن (العلية) مبدأ تركيبي أولى. وكل التغيرات تتم وفقاً لهذا المبدأ أو تلك المقولة.

إن كانط لا يعترف بالبحث عن الأسباب البعيدة لظواهر الأشياء، فهناك حد معين -عنده- للتفسير بالأسباب. ولقد جعل كانط من محاولة النفاذ إلى عمق الأشياء أمراً لا معنى له، لأن الذهن البشري بطبيعته لا يستطيع إدراك كنة الأشياء. لهذا حطّم كانط كل أمل لإدراك حدود العالَم، والمكونات النهائية للمادة، والأسباب الحرة والبعيدة.[٣٧]

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى معالجة موضوع السببية و( الحتمية العلمية) والمذهب الميكانيكي. فيذهب إلى أن مفهوم الحتمية Determinism فيه اضطراب كبير في تحديد معناه. لكن يمكننا القول: الحتمية مذهب يرى أن هناك نتيجة واحدة فقط لمجموع من المعطيات المحددة، بحيث لا يمكن أن تترتب على هذه المعطيات نتيجة أخرى، كما لا

---

[٣٦] قسّم كانط أحكام العقل إلى نوعين: تحليلية وتركيبية، والأولى مجالها العلوم الرياضية، أما الثانية فمجالها العلوم الطبيعية (التجريبية) والأحكام التحليلية ليقينيتها عند كانط فهي أحكام أولية. ثم تساءل بعد ذلك هل يمكن أن تكون هناك أحكام تركيبية وأولية؟ توصل كانط بالفعل إلى هذا النوع من الأحكام في كتابه (نقد العقل الخالص)، فقد لاحظ أن العقلانيين يردّون العلم كله إلى الأحكام التحليلية، وإن التجريبيين بالمقابل يردّون العلم جميعه إلى الأحكام التركيبية، فإذا أردنا —كما يقول كانط– أن تكون للعلم صفتا الضرورة والواقعية في الوقت نفسه، فلا بدّ أن تكون فيه أحكام تركيبية وأولية في الوقت نفسه: التركيب صفة الواقعية، والأولية صفة الضرورة العقلية. لمزيد من الإطلاع انظر هذه المسألة في:

- إبراهيم، زكريا. **كانط أو الفلسفة النقدية**، القاهرة: سلسلة عبقريات فلسفية، ١٩٨٧م.

[٣٧] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص١٢٧ وما بعدها.

يمكن ألا تحدث هذه النتيجة مع وجود هذه المعطيات. والسببية هي أساس الحتمية وروحها، فالسبب ينتج المسبِّب ولا بدّ، والمسبِّب يدل على وجود السبب، وكل سبب مُعيَّن يقابله مسبِّب معين، وكل هذا على الإطلاق.[٣٨]

ومن القائلين بالحتمية ديكارت، فهو يرى أن الله سبحانه خلق الكون ووضع فيه قوانين، ثم تركه يسير وفقها وأنه –مع ذلك– يعين العالَم على استمرار وجوده ويحفظه. وقوانين الطبيعة عنده صارمة، فالتغيرات التي نشاهدها في البيئة المحيطة بنا هي من فعل الطبيعة؛ أي من الأشياء ذاتها. ويسميها (قوانين الطبيعة) وهي قوانين حقيقية وكلية وهي أيضاً ضرورية.[٣٩]

أما "جاليليو" فقد عدّ الكون كله مكتوباً بلغة الرياضيات، ومن ثم ستكون له خصائص الرياضيات، وهكذا بدا لـ"جاليلو": "أنَّ العالَم قائم على نظام خالد، غير محسوس ولا مرئي لكنه مفهوم ومتعقل، يهيمن على ظواهر الوجود ويحكمها، وفق علاقات ثابتة وضرورية. وفي هذا النظام —كما نرى– خصائص الحتمية... العالَم إذن – وفق "جاليليو"– عبارة عن آلة عظمى، منظمة بإحكام حسب قوانين معينة، والتفسير العلمي الوحيد هو التفسير بالأسباب والنتائج، ولهذا كانت العلاقة السببية في فيزياء "جاليلو" علاقة فاعلة وضرورية."

وفي الميكانيكا النيوتونية (نسبة إلى العالم الإنجليزي نيوتن) تلاحظ أيضاً هذه الحتمية الميكانيكية، "فالعلاقة السببية عنده صحيحة، وهي أيضاً حتمية، حتى إنه اعتبر أن الخاصية الأولى للعلم هي البحث عن الأسباب، أسباب الظواهر المشاهدة، على أن نيوتن عالم مؤمن، فالخالق عنده هو السبب الأول الذي يضمن وجود باقي الأسباب."[٤٠]

---

[٣٨] المرجع السابق، ص١٣٩.
[٣٩] المرجع السابق، ص١٣٩.
[٤٠] المرجع السابق، ص١٤٢.

وعند لابلاس (عالم الفلك الفرنسي) فإنّ مبدأ السببية هو "أساس القدرة على التنبؤ بالمستقبل، والكشف عن الماضي، فهو يربط بشكل حتمي وآلي ما يقع الآن بما وقع سابقاً، وبما سيقع لاحقاً."[٤١]

وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حدثت رجعة مرة أخرى عن القول بالحتمية السببية، وظهر ذلك عند (جون ستيورات مِلْ) عندما شكك في إمكانية صحة نتائج الاستقراء الرياضي بصورة مطلقة، وأبان عن أنّ الاطّراد والنظام في الطبيعة لا يعني بالضرورة وجود علاقة سببية.[٤٢] وسار على نهجه كل من (برادلي)، و(توماس هكسلي) "الذي أشار إلى أنه لا شيء في العلم يثبت كلية السببية، وإنما نعتمد على هذا المبدأ؛ لأنه طريقنا لنجعل الماضي يقودنا في توقعاتنا عن المستقبل."[٤٣] وهؤلاء متأثرون بالفيلسوف الفرنسي "أوجست كونت" مؤسس المدرسة الوضيعة، التي تدعو إلى تأسيس العلم على ملاحظة العلاقات المشاهدة بين الظواهر وقصره على وضع القوانين.

أما في القرن العشرين فكانت الفيزياء النسبية في علاقتها مع نظرية السببية موضع اهتمام كبير من علماء الفيزياء، فمنهم من أيد ارتباط السببية بالنسبية، ومنهم من رفض ذلك.[٤٤]

أما إذا انتقلنا إلى ما بعد النظرية النسبية، فنجد فيزياء الكوانتم، وخاصة عند مؤسسها "هايزنبرج"؛[٤٥] إذ درس حركة الجزئيات في حزيمات الضوء (فهو يتبنى نظرية

---

[٤١] المرجع السابق، ص١٤٧.

[٤٢] المرجع السابق، ص١٤٩.

[٤٣] المرجع السابق، ص١٤٩.

[٤٤] مما يدحض ارتباط النظرية النسبية بمفهوم الحتمية السببية، ما يعُرف بـ(مبدأ الحالة القصوى)، وهو يعني أن للضوء سرعة ثابتة، وهي أقصى سرعة ممكنة، حوالي ثلاثمائة ألف كيلومتر في الثانية الواحدة في الفراغ. وقد تبين أن هذا المبدأ غير ضروري لقيام النظرية النسبية كما يرى بعض المؤيدين، وأنه مبدأ افتراضي فقط، بل من الممكن أن توجد سرعة تفوق سرعة الضوء، فإذا علمنا أن مبدأ الحالة القصوى، هو أساس التفسير السببي للنظرية النسبية، أدركنا أنه يكفي أن نشكك في صحة هذا المبدأ حتى ينهار التأويل السببي للنظرية. انظر:

- ابن ميس، عبد السلام. "السببية والحتمانية في الفيزياء النسبانية"، رسالة دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، الرباط، ص٧٨-١٣٨.

الضوء القائلة إنه مؤلف من جسيمات corposculas دقيقة)، وقال إن هذه الجزيئات لا نعلم على وجه الدقة سرعتها أو حركتها، فيستحيل بالتالي أن نحسب مكان هذا الجزيء وسرعته في لحظة واحدة، ومن ثم يصعب التنبؤ بحركته، وهذا ما يهدم مبدأ الحتمية من أساسة. "والنتيجة أن نظرية الكوانتم هجرت مبدأ الحتمية، فليس كل شيء في الكون يحدث وفق سلسلة لا تنتهي من الأسباب والمسببات، وبصورة ضرورية لا تحتمل التخلف... إن "الاحتمالية" صفة ذاتية للأحداث في العالم المجهري، فهي طبيعة هذا العالم، وليس صفة نسبية؛ أي بالنسبة لنا نحن؛ أي إن الاحتمالية معطى موضوعي لا نسبي ذاتي.

كأن الجزيء يتحرك بلا قانون ضابط، وخارج أي إطار حتمي، ويغيّر من سرعته وموقعه من تلقاء نفسه.[٤٦] ومن ثم فمن الصعب ضبط سلوكه وفق الضرورة الحتمية السببية.

ويتحدث الفصل الثالث من كتاب "بلكا" عن القرآن ومبدأ السببية؛ إذ يبدأ المؤلف بالحديث عن العلاقة العِلّية في القرآن الكريم في المبحث الأول من هذا الفصل؛ إذ يعرض لمعنى لفظة سبب في القرآن.[٤٧] ويورد آراء المفسرين مثل ابن عطية والفخر الرازي ومحمد رشيد رضا. ويسوق المؤلف كثيراً من الشواهد القرآنية التي تكشف عن السببية في الطبيعة ومنها قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ (الحج: ٥١)

وأيضاً قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ﴾ (الزمر: ٢١).

يقول ابن عطية في هذا الماء إنه يعنى به الأمطار التي بها إنعاش العالم وإخراج النبات والأرزاق.

---

[٤٥] هو عالم فيزيائي ألماني، صاحب مبدأ اللا تحديد أو اللا تعيين، أو اللاحتمية في مجال دراسة التركيب الذري للمواد، وخاصة دراسة سلوك الإلكترونات في الذرة.

[٤٦] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص١٦٩.

[٤٧] المرجع السابق، ص١٧٧ وما بعدها.

ويقول رشيد رضا في تفسير المنار في السياق نفسه: أي أوجد بسببه الحياة في الأرض الميتة يخلوها من صفات الإحياء كالنمو والتغذي والنتاج... فبالماء حدثت حياة الأرض بالنبات، وبه استعدت لظهور أنواع الحيوان فيها.

وإلى جانب هذه السببية المادية، توجد أيضاً سببية معنوية، يقول عز من قائل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٦).

ومعنى الكلام أنَّ الله يضل بالمثل الذي يضربه كثيراً من أهل النفاق والكفر. وكذلك يهدي به المؤمنين الذين يعلمون أنَّه الحق. ويصرح الرازي أيضاً بأن معنى ذلك؛ أي يضل بسبب استماع هذه الآيات المتضمنة هذا المثل.[٤٨]

وفي القرآن أيضاً عِلَلٌ غيْبيةٌ. و"من هذه العلل (الملائكة) ذكرها الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرْوًا ﴿١﴾ فَٱلْحَٰمِلَٰتِ وِقْرًا ﴿٢﴾ فَٱلْجَٰرِيَٰتِ يُسْرًا ﴿٣﴾ فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا﴾ (الذاريات: ١-٤).

فالذاريات هي الرياح، والحاملات وقرا هي السحاب، والجاريات يسرا هي السفينة تجري ميسرة في الماء. أما المقسمات أمرا فهي الملائكة تنزل بأوامر الله الشرعية والكونية، فتحمل هذه الأوامر، وتوزعها وفق مشيئته، فتفصل في الشئون المتخصصة بها، وتقسم الأوامر في الكون بحسبها."[٤٩]

والسُّنة النبوية الشريفة أيضاً حافلة بهذه الأخبار عن الملائكة وعن وظائفها وأدوارها في الوجود وتسيير شؤون الكون. مما يتضح معه أنها علل عاقلة، ومؤثرة، تدبر أموراً شتى في عالم الغيب كما في عالم الشهادة.

وهذه العلل الغيبية لا تنفي الأسباب الطبيعية، فالقرآن أشار إليهما جميعاً، ولكل مجاله وميدان عمله، أو هي تتكامل وتتناسق في تحقيق المقصود من أمر الله تعالى وقدره.

[٤٨] المرجع السابق، ص١٨٩.

[٤٩] المرجع السابق، ص١٩١.

"وإذا كان القرآن يثبت للأشياء قدرة وفعلاً، فإنه بالمقابل ينفي عنها الاستقلال بالتأثير، فما تملك الأسباب أن تفعل شيئاً من دون إذن الله تعالى، ومن دون تيسيره وحفظه ورعايته، بأسباب أخرى يسخّرها للأولى أو من دونها مطلقاً... فكل شيء يفتقر إلى الله سبحانه وتعالى كما في قول جل وعلا: ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝٦٣ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴾ (الواقعة: ٦٣-٦٥) يقول الرازي (لا يشك أحد في إيجاد الحب في السنبلة ليس بفعل الناس، وليس بفعلهم -إن كان- سوى إلقاء البذر والسقي.) لكن كم بين البذر والسقي وبين ظهور الحب ونضجه من مراحل ومراحل... لا يملك الإنسان من أمرها شيئاً، رغم أنه سبب رئيس في عملية الزرع هذه... لكنه سبب غير كاف لوحده."[٥٠]

أما عن خرق مبدأ السببية في القرآن الكريم، فقد ورد في سورة الأنبياء ضمن قصة إبراهيم عليه السلام، وهو مثال ساطع على ذلك؛ إذ ألقي إبراهيم في النار فلم يتأذ لقوله تعالى: ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ (الأنبياء: ٦٩).

أما كيف يغير الله سبحانه القانون السببي فهذا ما نجهله. وللعلماء اجتهادات في هذا المقام لا تخرج عن كونها آراء؛ لأنَّ الموضوع غيب بالنسبة إلينا والغيب لا يدرك.[٥١]

ففي مثال النار المتقدم يقول الرازي: "اختلفوا في النار كيف بردت على ثلاثة أقوال: أحدها أن الله تعالى أزال عنها ما فيها من الحرّ والإحراق، وأبقى ما فيها من الإضاءة والإشراق، والله على كل شيء قدير. وثانيها أن الله تعالى خلق في جسم إبراهيم كيفية مانعة من وصول أذى النار إليه. وثالثها أنه سبحانه خلق بينه وبين النار حائلاً يمنع من وصول أثر النار إليه. قال المحققون والأول أولى؛ لأن ظاهر قوله (يا نار كوني برداً) أن نفس النار صارت باردة حتى سلم إبراهيم من تأثيرها، لا أنَّ النار بقيت كما كانت. ولذا قال بعض العلماء إن الله تعالى لو لم يقل (وسلاماً) لهلك إبراهيم من برد النار."[٥٢]

---

[٥٠] المرجع السابق، ص١٩٥.

[٥١] انظر: بلكا، إلياس. **الغيب والعقل**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م.

[٥٢] انظر الآراء جميعها في:

ومن ذلك يتضح لنا أن الله سبحانه هو خالق الأسباب والمسببات، ولذلك لا تستقل -كما رأينا- الأسباب بالتأثّر يقول ابن أبي العز في قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦): "أي كل شيء مخلوق، وكل موجود سوى الله تعالى فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتماً، كما دخل فيه من باب -أولى- العلل الطبيعية ومعلولاتها."[٥٣]

ويختم المؤلف هذا الفصل بتساؤل في غاية الأهمية مفاده: هل النظرية الأشعرية في السببية -التي سبق عرضها- لها علاقة بتوقف مسيرة العلم في العالم الإسلامي، بإنكارها السببية الضرورية في العالم الطبيعي؟[٥٤] ويضيف المؤلف أن هذا السؤال طالما ردده الباحثون، وهو إلى الآن -على حد علمه- يظل بلا جواب تام وأخير.

ليس في الاستطاعة أن ننكر "أن نظرية الغزالي تحرر العلم من التفكير الصوري العقيم الذي وقع فيه العقل اليوناني؛ لأن النظرية تنفي إمكان إدراك الموجودات بالعقل المحض، وتحيلنا على التجربة لأجل ذلك. وإذا كان الغزالي ينكر السببية، بمعنى تأثير الأشياء بعضها في بعض، فإنه يثبت القانون، بما أن لله تعالى عادةً في الموجودات، وهي لا تتغير ولا تتبدّل فهنا تصبح غاية البحث العلمي هي اكتشاف هذه العادة في المخلوقات، باكتشاف العلاقات القائمة فيما بينها."[٥٥]

ويذهب المرزوقي إلى القول بأن قول الغزالي بفكرة العادة، وردّ السببية إليها، أفيد لتطور العلوم والمعارف؛ لأن هذا الموقف يدفع بالعالم إلى اكتشاف القوانين الأغلبية للطبيعة، أي القوانين العادية،[٥٦] ليس في تصورات العقل وتأملاته، بل في التجارب والمشاهدات.

- بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص١٩٦-١٩٨.

[٥٣] ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين علي بن محمد. **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الارناؤوط، ةبيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٥٧م، ج١، ص١٨١.

[٥٤] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٢٣٠.

[٥٥] المرجع السابق، ص٢٣٥.

[٥٦] المرجع السابق، ص٢٣٥.

والملاحظ على هذا الكلام أن هناك خيطاً فكرياً رفيعاً يربط بين كل من الأشاعرة، وديفيد هيوم، وكونت، والمدرسة الوضعية، وأكثر العلماء في النصف الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وتظهر أهمية هذه القضية إذا علمنا "أن الاعتقاد في أن الله سبحانه خلق الأشياء، ووضع فيها قوى وقوانين... أمرٌ كان ضرورياً لنشأة العلم الحديث. وهذا رأي أحد كبار مؤرخي العلم وهو نيدهام،"[٥٧] يقول: (إن من أهم شروط ولادة العلم الحديث في الغرب، الاعتقاد بأن إلها خالقاً وعليماً وحكيماً، قد وضع سلسلة من القوانين التي تخضع لها المعادن والبلورات والحيوانات والنجوم في سيرها.) وهو الاعتقاد المفقود في الحضارة الصينية مثلاً، والتي درسها نيدهام جيداً."[٥٨]

وفي الفصل الرابع والأخير نجد المؤلف يصل إلى الباب موضوع كتابه؛ إذ يجيء العنوان (استشراف المستقبل بين مبدئي السببية والنظام).

يذهب فيه إلى بيان مجمل لما سبق من حديث حول جولات الخلاف بين الفكريين الإسلامي والغربي في مسألة السببية، وهو الخلاف العميق الذي يبدو -من وجهة نظر المؤلف- أنه لا يمكن إزالته أو وضع حد نهائي أو قول فصل فيه، حتى هذه اللحظة.

وأمام هذه الإشكالية العويصة نجد المؤلف يضع حلاً بديلاً لها، يكمن أولاً في اقتراح مبدأ بديل عن مبدأ السببية، ثم ثانياً في إثبات أن الحياة البشرية أيضاً تسير وفق نظام معين، وأن ذلك ليس قاصراً على العالم الطبيعي، وأخيراً الإبانة عن دراسة لبعض الظواهر "الفوضوية" في الوجود، وتحليلها، لكي نعرف هل لهذه الظواهر نظام ما، أم أنها عشوائية.

فما هو إذن هذا المبدأ البديل عن قانون السببية؟

يقول المؤلف إن العرض السابق في الكتاب، قد أبان عن وجود رأيين انقسم إليها المفكرون بصدد السببية:[٥٩]

[٥٧] عالم بريطاني اشتغل على تاريخ العلوم الصينية (١٩٠٥-١٩٧٦)، وله كتاب مشهور هو: العلم والحضارة في الصين.

[٥٨] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٢٣٥.

[٥٩] المرجع السابق، ص٢٣٨.

الرأي الأول: هو أن للأشياء طبائع بها تتسبب، وقانون السببية قانون حقيقي لا يتخلّف. وهذا هو موقف أرسطو ومفكري العصر الوسيط الأوروبي حتى العصر الحديث. وموقف كثير من السلف (ابن حزم، ابن تيمية...)

والرأي الثاني: لا نقول بطبائع لا ندرك حقيقتها، وقانون السببية يستند إلى العادة المتكررة، ولا يعكس بحال الواقع الحقيقي للأشياء كما هي، ولذلك فإن هدف المعرفة الأول هو التوصل إلى العلاقات القائمة بين الأشياء. وهذا موقف الأشاعرة، وديفيد هيوم، وكثير من فلاسفة العصر الحديث وعلمائه، خاصة من المدرسة الوضعية في العلوم، التي دشنها أوجست كونت، وما تزال أفكارها حاضرة في شخص الوضعية الجديدة أو ما يسمى بمدرسة فينيا، أهم مدرسة -في فلسفة العلوم- في القرن العشرين بلا نزاع.

يفصح المؤلف بعد ذلك عن غرضه فيما سيأتي في الصفحات القادمة من هذا الفصل، هو أن يبين أن هذا الخلاف حول قانون السببية لا يمس أحدى أهم خصائصه، أي طابعة التنبؤي ويقترح كذلك أساساً آخر للاستشراف والتنبؤ، غير مبدأ السببية. وهذا الأساس بإجماع تام من طرف العلماء والمفكرين والفلاسفة وهو: مبدأ النظام الكوني. فهذا المبدأ يتجاوز الخلاف السابق، وهو واسع ومرن بحيث يعمم مواقف كلتا المدرستين. وهو أيضاً مبدأ قرآني عظيم، اهتم بتقريره الكتاب الكريم واعتنى به.[٦٠]

كلا المذهبين يفترض ثبات مجرى الكون، وإنما الخلاف وقع في أساس هذا الافتراض هل هو العقل أم العادة. كما ذهب إلى ذلك كل من الغزالي وهيوم.

والآن ماذا عن الطريق الآخر الذي يسلكه المؤلف. وهو مبدأ النظام؟ يذهب المؤلف إلى أن القرآن في محكم آياته الكريمة يثبت فكرة النظام الكوني الشامل. فمن أحدى الملاحظات البارزة التي يخرج بها القارئ المتدبر للقرآن، هي حرص الكتاب العزيز على وصف التناسق والانسجام بين أجزاء الكون، والتنبيه على التناغم الحاصل بين مكوناته.... ولهذا فإنك ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ (الملك: ٣). فكل شيء

---

[٦٠] المرجع السابق، ص٢٣٩.

بقدر معلوم، وفي موضع معلوم وإلى غاية معلومة. يقول جل وعلا: ﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (الرعد: ٢) وأيضاً: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) وأيضاً: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢) إلى آخر الآيات التي تدل على الخلق والنظام المشاهد في الكون. وبناء عليه فإنَّ المؤلف يخرج من ذلك بعدّة مسوّغات مهمة للاستعاضة بمبدأ النظام عن مبدأ السببية فيقول: "هناك مجموعة اعتبارات يمكن أن تجعلنا نفضل أن نبني البحث المستقبلي على أساس فكرة النظام لا فكرة السببية أهمها:

١. إن موضوع السببية يبقى معلقاً، وقد رأينا حجم الخلاف الذي ثار حوله، ولا يملك فريق من المتنازعين حجة قطعية يمكن أن تحسم الخلاف لصالحة.

٢. ورغم أن القرآن الكريم أشار إلى المبدأين معاً: السببية والنظام، إلا أن حديثه عن التناسق والترتيب في الكون أوضح وأصرح.

٣. ثم إن في العلم ناحيتين مختلفتين: الوصف والتفسير. لذا توجد علوم قائمة على الوصف فقط –أو في الأكثر– دون الالتجاء إلى مفاهيم كبرى، كالسببية مثلاً. الجغرافيا وعلم الأجنّة، والفيزياء النسبية المقصورة، والفلك، والتشريح... كلها علوم تصنف ولا تفسِّر.[٦١]

لكن هناك سؤال يلح في هذا المقام هو. ما المقصود بالنظام order؟

النظام يعني التكرار، فكل شيء يتكرر، أو هو قابل للتكرار يدخل تحت فكرة النظام، فهذه الفكرة تشمل معارف ومعلومات لا حدَّ لها، ولا تعلّق لها بمبدأ السببية، ولا بغيره من المبادىء والموجهات الفكرية. وكل شيء يتكرر يصير موضوعاً مشروعاً للنظر المستقبلي. وذلك أنَّ كل شيء له نظام ما، حتى ولو كان هذا النظام مجهول السبب والكيفية، فهو يدخل تحت إمكانية المعرفة المستقبلية؛ أي يمكن بناء توقّع عليه. فالتنبؤ – أو الاستشراف– عمل علمي يرتكز على النظام في الوجود، لا على السببية، ولا حتى على القانون، وهذا يقتضي التفرقة بين النظام والقانون. فالقانون تعبير عام عن إلزام –

[٦١] المرجع السابق، ص٢٤٥-٢٤٦.

كما في القوانين الأخلاقية أو المدنية- أو عن ضرورة كما في القوانين الطبيعية أو الرياضية. أما النظام فهو الترتيب أو الاتساق... والنظام بالمعنى العام أحد مفاهيم العقل الأساسية، ويشمل الترتيب الزماني، والترتيب المكاني، والترتيب العددي، والسلاسل والعلل والقوانين، والغايات، والأجناس، والأنواع، والأحوال الاجتماعية، والقيم الأخلاقية والجمالية."[٦٢]

والقانون أعم من السبب، والنظام أعم منهما جميعاً، وذلك لأنه ليس فيه حتمية كالقانون، فالقانون أمر كلي منطبق على جميع جزئياته التي يتعرف أحكامها منه. فهو - وإن كان لا يفترض فيه أن يقول شيئاً عن علاقة سببية بين أمرين- إلا أنه يتضمن معنى الحتمية والاطّراد الدائم. أما النظام أو التكرار فلا؛ لأنهما يتسعان جداً للاحتمال، ولأشكال أخرى من النظر كالملاحظة والانطباع والحدس.[٦٣] ولكن ما ضمانة هذا النظام. إنه الوعد الإلهي، فهو ضمانة استقرار هذا الكون والحياة، يقول تعالى: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ (الأحزاب: ٦٢)، ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣). ويمكننا أن نستنتج من هذه السنن الكونية أن هذا المبدأ الكبير (النظام) فيه إذْنٌ غير مباشر بالنظر في المستقبل واستشرافه؛ إذ يدفعنا -وهو يخبرنا بثبات سنة الله تعالى- إلى أن نتوقع رؤيتها ورؤية آثارها في كل ما يحدث ويقع.[٦٤] وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى معالجة إشكالية النظام في الظاهرة الإنسانية، فيتناولها في مجالات علم النفس وعلم التاريخ، وعلم الاجتماع. وكل ظواهر هذه العلوم تخضع -رغم صعوبتها- بنظام وثيق وصارم."[٦٥]

أما عن مسألة الفوضى، وهل يعرف الوجود الفوضى؟ فقد أشار المؤلف إلى أنه انتهى -فيما سبق- إلى بيان أن النظام مبدأ عام في الكون، وأنه أساس لعالَم الأشياء،

---

[٦٢] المرجع السابق، ص٢٤٩.
[٦٣] المرجع السابق، ص٢٥٠.
[٦٤] المرجع السابق، ص٢٥٥.
[٦٥] المرجع السابق، ص٢٧٣-٢٨٩.

ولعالَم الإنسان؛ إذ لا تجري الظواهر في هذين العالمين عبثاً، بل لها منطق يحكمها وقانون ينظمها.

ومبدأ الفوضى في المقابل يشير إلى سؤال وهو: هل من الممكن أن توجد ظواهر مادية أو إنسانية، لا تخضع لأي نظام، ولا تسير وفق أي قانون؟ ألا يحتمل أن يكون بعض الوجود مجرد فوضى، وأن يكون بعض ما يحدث فيه يحدث على غير طريق ولا سنن، فيكون عشوائياً؟[٦٦]

لقد مرّت هذه المسألة بمحاولات عديدة بين المفكرين والعلماء، ونشأت بعض المذاهب الفلسفية فسميت بها كاللبيرالية الفرنسية، التي أدت بعد نجاح الثورة إلى نشوء أوضاع متناقضة في التنظيم السياسي والاجتماعي. هذا الوضع الجديد أدى فيما بعد إلى ظهور أيدلوجيات متنوعة مثل: ماركس الذي دعى إلى إدماج الدولة في المجتمع، بينما قال الفوضويون بكل بساطة: لماذا لا نتجاوز الدولة بإزالتها ومحوها، وننظم المجتمع وفق مبادئ تعلو على الدولة، ولذلك فإن القضية المركزية للفوضوية هي احتفاظ الفرد بحريته واستقلاله الذاتي، فيما يُسمى بالفردانية العقلانية والمثالية المطلقة. خصوصاً الألمانية.

أما عن الاحتمال،[٦٧] والنظام، والتنبؤ، فيوضح المؤلف أن هدف الرياضيات الاحتمال هو أن نحسب كميّاً أثر الصدفة والعشوائية، وأن نتنبأ بنتائجها، دون أي بحث عن الأسباب.[٦٨] ويستعمل حساب الاحتمالات في الفيزياء في نموذج حركة ذرات الغاز، والمعروفة بالحركة البراوانية Brownian movement ويستعمل في الاقتصاد والقضايا المالية .

"إن أهمية هذه النظرية المتعلقة بالاحتمال تكمن في كشفها عن أن كثيراً من الأنساق التي كنا نظن أنها فوضوية تماماً، تحمل في الواقع درجة من النظام، وهي في الغالب

---

[٦٦] المرجع السابق، ص٣٠٤.

[٦٧] انظر في ذلك لمزيد من الإطلاع:

- العالم، محمود أمين. **فلسفة المصادفة**، مصر: دار المعارف، ١٩٦٨م.

[٦٨] بلكا. **الوجود بين السببية والنظام**، مرجع سابق، ص٣٣٦.

معقدة، كما تخضع الأنساق لقوانين، ويمكن -في أحيان كثيرة- التنبؤ بمستقبلها، خصوصاً على المدى القصير، بل تبيّن أنه حتى الأنساق التي تبدو فوضوية بالكامل مثل تقلّبات البورصة أو ألعاب القمار، تسير وفق نظام شكل موضوع علم مستقل هو حساب الاحتمالات."[٦٩]

فإن نظرية الاحتمالات تؤكد الحقيقة القرآنية السابقة، التي على أساسها -وبالاستعانة بنتائج بعض العلوم- بينت إمكان استشراف المستقبل من حيث المبدأ وهي: أنّ الأصل أن نظاماً يسري في جميع ظواهر الوجود؛ الطبيعي والإنساني.

إن أهم نتيجة لهذا الكتاب --كما عبّر عنها المؤلف- هي أننا مطمئنون -بفضل مبدأ النظام الكوني- إلى صحة الأساس النظري للبحث المستقبلي بوصفه سلوكاً معرفياً ومميزاً. وهذه الصحة ثابتة بمقتضى الوحي الكريم. فنحن الآن نملك اليقين بأن الكون يسير على سنن ثابتة إلى أجل، ومستندنا في ذلك هو وعد الله تعالى الذي لا يتخلف.

[٦٩] المرجع السابق، ص٣٣٨.

# قراءة في كتاب
# فقه المقاصد
# إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها[*]
# تأليف: جاسر عودة[**]

**رائف محمّد النعيم**[***]

أضحى موضوع "المقاصد" ميداناً رحباً للباحثين في العلوم الإسلامية، وذلك بسبب ما تعيشه الأمّة المسلمة من حركة قاصدة، لاستعادة كينونتها وإبراز هويتها المرجعية، بخصائصها المعرفية ورؤيتها الفكرية الحضارية؛ إذ إن علم المقاصد يمثّل -بلغة علماء التشريع المعاصرة- فلسفةَ التشريع وروحَه، فهو علم معياريّ، حاكم وضابط؛ أي موجّه ومرشد وكاشف، ودونه يكون التعامل مع خطابات الشارع ومقرّراته تعاملاً سطحياً، كثيراً ما يوقع في الخطل والخطر.

لقد زخرت المكتبة الإسلامية بكمّ من الكتب والدراسات والبحوث الجادّة في مجال المقاصد، سواء من حيث التنظير لهذا العلم وتأصيله، أم من حيث التفصيل عند معالجة القضايا الفقهية المعاصرة في الموضوعات المستجدّة والطارئة، ومن هاتيكم المؤلفات يأتي كتاب الدكتور جاسر عودة. وللوقوف على الكتاب وقراءته يحسن بيان مضمونه من خلال الخطة الرئيسة التي أقام المؤلف كتابه عليها، وهي على النحو الآتي:

**تمهيد**، بمنزلة المقدمة، أبان فيه المؤلف هدفه من البحث، ومنهجَه الذي سار عليه، وأُسُسَ هذا المنهج. ثم بيّن موضوعات الكتاب في أربعة فصول.

---

[*] عودة، جاسر. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

[**] دكتوراه في فلسفة التشريع الإسلامي، جامعة ويلز- بريطانيا، مدير مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية بلندن.

[***] دكتوراه في الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية، أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية القانون- جامعة عمر المختار- ليبيا.
البريد الإلكتروني: drraef@hotmail.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/٤/١٣م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١١/٨/١٣م.

**الفصل الأول**: المقاصد الشرعية وعلاقتها بالأحكام الاجتهادية، وتكوَّن من مبحثين: اعتبار المقاصد في الأحكام الشرعية ابتداءً من زمن الصحابة، وضوابط دوران الأحكام مع المقاصد.

**الفصل الثاني**: دوران الأحكام مع المقاصد بديلاً عن الترجيح بين الأحاديث الصحيحة، وقد بني على أربعة مباحث: بين التعارض في نفس الأمر والتعارض في ذهن المجتهد، ونظرية الترجيح، وأمثلة على إعمال كل النصوص الصحيحة المتعارضة باعتبار المقاصد، وحالتان يصحّ فيهما الترجيح.

**الفصل الثالث**: دوران الأحكام مع المقاصد بديلاً عن النسخ بالرأي المجرد، وجاء في مباحث خمسة: تعريفات النسخ، ونقد بعض مناهج الاستدلال على النسخ، وأمثلة على إعمال كل النصوص المحكمة المتعارضة باعتبار المقاصد، وثلاث حالات يصحّ فيها النسخ، وتطبيقات على الآيات الست التي انتهى إليها بحث الدكتور مصطفى زيد.

**والفصل الرابع**: تطبيقات على فقه الأقليات المسلمة، ومباحثه ثلاثة: حكم الإقامة في دار الحرب، وعلاقة المسلمين بغيرهم بين الاعتزال والصدام، وحكم بقاء المسلمة الجديدة مع زوجها غير المسلم.

وجاءت **الخاتمة** بعنوان (النتائج الأصولية للبحث) في نقاط رئيسة موجزة.

والقراءة في هذا الكتاب تتمحور فيما يأتي:

### أولاً: عنوان الكتاب

لقد جاء عنوان الكتاب في جزأين؛ الأول (فقه المقاصد) وهو الأساس، والثاني (إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها) وهو مفسِّر للأول.

علم المقاصد ذو شقين؛ أولهما يبحث في بيان حقيقة المقاصد وطرق الكشف عنها، وآليّة تقريرها، وبيان درجاتها ومستوياتها، فهذا فقه المقاصد. والشقّ الثاني هو مقاصد

الفقه الذي يعنى ببيان الغاية التي توخّاها الحكم الشرعي في مسألة ما، أو الغايات التي تنشدها الأحكام الشرعية في موضوع ما، والجزء الثاني من عنوان الكتاب أشار إلى هذا.

وعليه، فالكتاب إجمالاً ينتمي إلى بيان مقاصد الأحكام، لا أحكام المقاصد التي يوحي بها العنوان الأساس، فهو قد مزج بين جزأي علم المقاصد، وهذا من التجوّز؛ إذ من الناحية المنطقية لا يقبل إعادة ذكر المفسَّر في عبارة التفسير، فالأولى أن يكون الجزء الثاني من العنوان (إناطة الأحكام الشرعية بغاياتها وأهدافها)، فالفقه هو الأحكام الشرعية والمقاصد هي الغايات.

وقد أحسن المؤلف من حيث المبدأ في اختيار التعارض جانبا تطبيقيّاً، لأجل إبراز مقصده الرئيس في أن المقاصد تمثّل مرجعية ملزمة عند تفهم الخطاب الشرعي وعند تنزيله على الواقع، وبهذا ينتفي التعارض أو تضيق دائرته.[١]

**ثانياً: المقاصد الشرعية وعلاقتها بالأحكام الاجتهادية**

هذا هو موضوع الفصل الأول، وقد سعى المؤلف فيه إلى بيان أمرين هما:

١. أن تغيير الأحكام وفق الظروف من أجل استمرار تحقيق المقصد، هو المنهج الفقهي السليم، وهو الذي كان عليه الصحابة رضي الله عنهم من بعد النبي ﷺ وعلى رأسهم الفاروق عمر رضي الله عنه.[٢]

٢. ضوابط دوران الأحكام مع المقاصد، وذلك عبر عنوانين، صاغ أحدهما في صورة سؤال: هل يصلح المقصد وصفاً يتعلق به الحكم؟ إذ عرض العلة وحقيقتها وما تمثله من ركنيّة في القياس، من خلال الشروط الواجب تحققها في الوصف ليكون علةً، ألا وهي: الظهور والانضباط والتعدي والاعتبار، وقد أشار المؤلف إلى تعريف كلّ منها،[٣] فإذا ما تحققت هذه الشرائط الأربعة فقد ثبتت العلة.

[١] عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص٧-٨.
[٢] المرجع السابق، ص٢٩-٣٣.
[٣] المرجع السابق، ص٥٦-٥٨.

وليصل المؤلف إلى جواب لسؤاله، لزمه أن يشير إلى خلاف بين الأصوليين في شرطي "الظهور والانضباط"، وهذا تفرّع عنه مسألة: هل يجوز التعليل بالحكمة، وهي المصلحة المترتبة على الحكم؟[٤] فساق أمثلة فقهية تقود إلى منع التعليل بالحكمة لعدم ظهورها أو عدم انضباطها أو لتخلُّف الحكم عنها، وهي أمثلة إجمالاً مقبولة، لكن بعضها محلّ نظر، وبعضها عرض بشيء من العمومية دون سبر وتعميق على ما يتطلبه البحث الذي يسعى إلى التأصيل والتقعيد المنهجي.

المثال الأول على خفاء الحكمة، هو أن عدّة المطلقة علّتها الطلاق، وهذا ظاهر منضبط، لكن الحكمة من العدة خَفِيَّةٌ، أهي براءة الرحم؟ أم فرصة للصلح؟ فإذن لا يجوز التعليل بالحكمة.[٥] فالمراد بلفظة "العلة" في قول الفقهاء (الطلاق علّة العدّة) هو المعنى العام؛ أي السبب الذي يرتّب مسَبَّباً، بدليل أن شرطي "التعدي والمناسبة" مفقودان، فهل يوجد وصف الطلاق في غير الطلاق؟ وهل يدرك العقل وجه المناسبة بين إيقاع لفظ الطلاق وإيجاب العدة؟! كلا. فإذن هذا الوصف (الطلاق) ليس علة بالمعنى الفنيّ الدقيق في باب القياس.. وهكذا يبدو أنه حكم تعبديّ، وقد أشار المؤلف إلى هذا.[٦]

من المهم أن نتذكر أنَّ الفقهاء عند بيانهم الأحكام، كثيراً ما يستخدمون عبارات فيها تجوُّز، فيعبِّرون بالسبب ويقصدون المسبَّب، أو يعبرون بجزء الشيء والمراد الكلّ، أو يذكرون النتيجة ومرادهم السبب، وهذا أسلوب سائغ لغة ومنطقاً، وهو شائع لديهم يدركه من يتعامل مع كتب الفقه، وتصبح عنده الدربة في فهم صياغاتهم ويدرك طرائقهم في البيان والتقرير.. فوجب الانتباه إلى هذا الأمر، فالفقهاء عند كلامهم على حدّ الزنى، ذكروا أن الحكمة هي منع اختلاط الأنساب، وهذا بناءً على الغالب من أحوال الزناة، أو أنه من قبيل ذكر الأهم في الأمر، غير أن الدقة تقتضي أن نقول إن الحكمة هي حفظ العرض بوصفه قيمة خلقية واجتماعية، وهو مقصد شرعيّ قطعاً.

---

[٤] المرجع السابق، ص٥٨. وحول المسألة راجع:
- زهير، محمد أبو النور. **أصول الفقه**، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠١م، ج٤، ص١٣١.

[٥] عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص ٥٨.

[٦] المرجع السابق، ص٦١.

والمؤلف بعد سوقه الأمثلة يقرّر أن الحكمة تفترق عن المقصد، فقد تكون جزءاً منه، وقد تكون هي المقصد، وقد تختلف عنه كليّاً.[٧] وهذا الشطر الأخير غير مسلّم به، فلا يمكن أن تتباين الحكمة عن المقصد، ولا يتأتى الإتيان بمثال تكون فيه الحكمة تختلف عن المقصد، بدليل أنَّ بعض أئمة الأصول والمقاصد يقرّرون أن العلة والحكمة والمقصد والمصلحة شيء واحد لا فرق بينها، ومن هؤلاء الشاطبي.[٨]

وربما قصد المؤلف أن التعليل ينبغي أن يكون بالمقصد وذلك لتوسيع دائرة القياس، مما يعطي الفقه الإسلامي قدرة أكبر في التعامل مع المستجدّات واستيعاب المتغيرات.[٩] والحق أنّ الأصوليين عندما علّقوا الحكم بوصف اشترطوا فيه المناسبة، فإنهم يكونون أناطوا الحكم بمقصده؛ إذ إنَّ إناطةَ الشرعِ الحكمَ بوصف ما دليل على أنَّ هذا الوصف معتبر للشارع في جلب المصلحة، وهذا ما يقرّره العقل المتدبّر، ثم إنَّ قولهم: إنّ العلة هي مظنّة تحقيق المقصد الشرعي، أدقّ من القول: إنّ التعليل يجب أن يكون بالمقصد؛ إذ يترتب على هذا وجوب تحقق المقصد ليتحقق الحكم، وهذا فيه مجافاة لِيُسر الشريعة، بينما على قول الأصوليين تكفي غلبة الظن من خلال وجود الوصف، وإن لم يتحقق المقصد عملياً.

فالضابط الأول لدوران الأحكام مع المقاصد، هو التعرف على مقصد الحكم وإثباته بتمييزه عن الحكمة. والضابط الثاني جاء تحت عنوان: تحديد مساحة التعبّد المحض، وهو ألا يكون مقصد الحكم تعبدياً محضاً،[١٠] والمؤلف هنا اختزل وأوجز، لكنه أفاد وأنجز؛ إذ انتهى إلى وضع معيار مؤدّاه: "كلّ ما لا يعقل معناه ولم يتعلّق بالعباد، أو تعلق بالعباد وليس لهم حق إسقاطه فهو تعبديّ، وكلّ ما عقل معناه بعلته ومقصده فليس من التعبدات المحضة، فيدور مع مقصده المصلحيّ."[١١]

[٧] المرجع السابق، ص٦١.
[٨] الشاطبي. **الموافقات**، شرح: عبد الله دراز، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط٢، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ج١، ص٢٦٥.
[٩] عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص٦٤.
[١٠] المرجع السابق، ص٦٧.
[١١] المرجع السابق، ص٧٢.

**ثالثاً: دوران الأحكام مع المقاصد بديلاً عن الترجيح بين الأحاديث الصحيحة**

هذا هو موضوع الفصل الثاني، وهو متصل مع الفصل الثالث الذي يتحدث عن دوران الأحكام مع المقاصد بديلاً عن النسخ بالرأي المجرد، فهذان الفصلان مدارهما المحوريّ متحد، فالمقصد الذي يبغي المؤلف إثباته، هو لزوم اعتماد المقاصد أصالة وابتداءً في التعامل مع النصوص التي يصنفها العلماء تحت عنوان (التعارض، المختلف، المشكل)، وهو ينطلق مما قرّره في الفصل السابق من لزوم كون الأحكام تدور مع مقاصدها المصلحية، فهي معللة بها.

إنَّ الآليّة السليمة في فهم التعارض تكمن في تفعيل المقاصد، فإذا فُهِم مقصد الحكم الجزئي، ورُبط بالمقصد الكليّ فعندئذ ينتهي التعارض، والتباين في وجهات العلماء ما كان ليكون لو روعي المقصد واعتبر عند النظر والتطبيق.[١٢] وهذا المسعى للمؤلف ينبغي أن يلقى قبولاً واستحساناً مبدئياً؛ إذ إنَّ الشريعة قائمة على التدبر للوصول إلى الحقائق والمرامي.

والمؤلف في موضوع التعارض لا يخرج عمّا قرّره الأصوليون، فقد انطلق من الكلام على بيان ماهية التعارض، وأتى على مصطلحات منطقية وفلسفية زيادةً في التجلية، ليصل إلى أنَّ التعارض بمعنى التناقض حقيقةً، لا يمكن تصوره في نصوص الشرع؛[١٣] فالله عزّ وجل عليم حكيم أخبر عن كتابه بقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)

والخلاصة يقرّرها الشاطبي بقوله: "كلّ من تحقّق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أن كلّ من حقّق مناط المسائل فلا يكاد يقف في فهم متشابه، لأنَّ الشريعة لا تعارض فيها ألبتّة، فالمتحقّق بها متحقّق بما في الأمر، فيلزم ألا يكون عنده

[١٢] المرجع السابق، ص٧٨-٨٠.

[١٣] المرجع السابق، ص٧٦-٧٧.

تعارض، ولذلك لا نجد ألبتّة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم."[١٤]

وعليه؛ فإنَّ الأدلة القواطع لا يتصور فيها التعارض (التناقض) إلا أن يكون أحدهما ملغىً. وكذلك لا تعارض بين علم وظن،[١٥] وإذا وجد التعارض (التناقض) بين خطابين غير قطعيين (آحاد)، فجزماً أحدهما خطأ محض، أمّا إن كان التعارض ظاهرياً فإنّ العلماء بيّنوا طرق التعامل معه، وقد أتى المؤلف عليها، وأشهرها "الجمع والترجيح والنسخ."[١٦] والمنطق البدهيّ يقضي بالجمع بينهما ابتداءً. وقد أبان المؤلف في هذا الأمر وأحسن، مستفيداً ممّا يسمى نظرية " تعدّد الأبعاد"،[١٧] وهذا موجود لدى الأصوليين.[١٨]

وقبل الوقوف مع المؤلف في موقفه من قضية الترجيح، ينبغي منهجياً بيان المراد بالترجيح لدى الأصوليين، فهو يعني "تغليب أحد الدليلين المتعارضين لسبب أو ميزة فيه،"[١٩] فيفهم من هذا أنَّ الدليل المرجوح لم يتم إلغاؤه كليّاً، وإنَّما لا يزال له اعتبار ما في وجوده مع احتمالية قبول العمل به، ذلك لأنَّ التعارض صوري ظاهريّ لا حقيقي، يقول إمام الحرمين: "إنما مظنة الترجيحات تعارض صور الأدلة."[٢٠]

---

[١٤] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩٤.

[١٥] ابن قدامة المقدسيّ. **روضة الناظر بشرح نزهة الخاطر**، الرياض: مكتبة المعارف، ط٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٤م، ج٢، ص٤٥٧.

[١٦] عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص٨١-٨٤.

[١٧] المرجع السابق، ص٨٤-٨٨.

[١٨] الشافعي، محمد بن أدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص٢٦٢-٢٦٧، ٣٠٢-٣٠٩، ٣٢٣. انظر أيضاً:

- ابن قدامة. **روضة الناظر**، مرجع سابق، ج٢،ص٤٥٧.

[١٩] انظر مثلاً:

- الجويني، أبو المعالي عبد الملك. **البرهان**، تحقيق: عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفاء، ط٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، فقرة١١٦٧.

[٢٠] المرجع السابق، فقرة١١٨٨.

### موقف المؤلف من الترجيح ونقده

يقول المؤلف بعد سوقه طرق الترجيح: "وأيّاً كان طريق الترجيح... فإنّ منهج الترجيح لا يصحّ أن يردّ به حديث وصل إلى درجة الصّحة سنداً ومتناً، بمجرّد التعارض الظاهريّ... ونحن نعلم أن هذا التعارض بسبب ما قصرت أذهاننا عن فهمه، وليس تناقضاً في نفس الأمر، وقد تبيّن باستقراء كثير من حالات الترجيح أن كثيراً من الأحاديث التي حكم عليها بأنها مرجوحة قد وصلت إلى درجة الصحة ويحتج بسندها نفسه في مسائل أخرى، وهذا تناقض منهجي غير مقبول، وتقصير في طلب الجمع بين الحديثين."[٢١]

هذا الرأي للمؤلف يحمل في ثناياه تساؤلات وإشكالات، ذلك أنه أعطى حكماً قاطعاً وكأن المسألة من العقليّات، ولعلّ ثمَّة ملحوظات على مقولة المؤلف تتمثل فيما يأتي:

١. يرى المؤلف الترجيح ردّاً للحديث. وهذا فيه نظر كبير، وقد سبق بيان معنى الترجيح وحقيقته.

٢. يتهم المؤلف من يقوم بالترجيح بالتقصير في البحث عن الجمع بين الحديثين، وهذا –برأيي– يحتاج إلى إعادة نظر، وتدقيق في الحكم؛ لأن من يملك أدوات الاجتهاد كاملة، واجب عليه بذل وسعه وطاقته في النظر والبحث، وهذا لا يعني أنه لا يقع منه غفلة وسهو ونسيان، لكن هذا بحكم النادر فيمن تحقق بأصول الشريعة، كما عبّر الشاطبي.[٢٢]

٣. السؤال نظرياً لا يزال قائماً وهو، إذا ما استنفد العالِم كلّ احتمالات الجمع، ولم يثبت النسخ أيضاً، فما العمل؟ فلا يعقل أن يكون هناك إمكانية للجمع ثم يعمد الفقيه إلى الترجيح! وقد قال ابن قدامة: "فإن لم يمكن الجمع ولا معرفة النسخ، رجَّحنا."[٢٣]

---

[٢١] عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص٩١ بتصرف يسير.

[٢٢] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩٤.

[٢٣] ابن قدامة. **روضة الناظر**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٥٧.

٤. قول الشافعي في أنه لا يجوز لعالِم أن يردّ خبراً ثابتاً، وقد أورده المؤلف تأييداً لرأيه.[٢٤] هذا القول لم يقرّره الشافعي في مجال التعارض والترجيح، بل رداً على من يقدّم قياساً أو استحساناً أو اجتهاداً ما على خبر الآحاد، أمّا كلامه فيما يتعلق بالتعارض وهو واضح الدلالة على أن الجمع قد يتعذّر على العالِم، وقد أورده المؤلف نفسه، ونصّه: "ولزم أهل العلم أن يمضوا الخبرين على وجوههما ما وجدوا لإمضائهما وجهاً، ولا يعدونهما مختلفين وهما يحتملان أن يمضيا، وذلك إذا أمكن فيهما أن يمضيا معاً."[٢٥]

٥. رأي المؤلف مآله أن الجمع ممكن مطلقاً، والصواب أن الجمع ممكن بإطلاق، فالأولى تعني أنَّ أيّ حديثين متعارضين لا يمكن لأيّ عالِم إلا أن يجمع بينهما بوجه ما، بينما العبارة الثانية تعني أنهما قد يجمع بينهما وقد لا يجمع.

٦. المؤلف مع موقفه الصارم تجاه الترجيح والمرجحين، يرى وجوب الترجيح في حالتين ثنتين لا ثالث لهما، الأولى: أن يكون التعارض في الأمر نفسه، والثانية: أن يكون أحد الدليلين من الضعف بحيث لا يحتجّ بمثله.[٢٦] وهاتان الحالتان ليستا من الترجيح في شيء؛ فالحالة الأولى هي من باب التناقض وليس التعارض الظاهري، والأمثلة المسوقة لهذه الحالة هي الأمثلة نفسها ساقها المؤلف قبلاً لنفي التناقض في نصوص الشرع![٢٧] وقد قال الجويني: "تعارض القطعي ليس من الترجيح."[٢٨] والحالة الثانية، ليست من التعارض؛ لأنَّ من شروط التعارض أن يكون المتعارضان متساويين في الثبوت، ولذلك فبعض الأصوليين مثل البيضاوي،[٢٩] يستعمل مصطلح "التعادل" بدل "التعارض"، فما دام أحد النصين لم يثبت، فالمعوّل عليه هو الثابت وحده؛ إذ إنَّ هذا علمٌ وذاك ظن ووَهْم، ولذا جاء في روضة الناظر: "ولا يُتصوَّر أن يتعارض علم وظن."[٣٠]

[٢٤] عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص٩٣.
[٢٥] المرجع السابق، ص٨٤.
[٢٦] المرجع السابق، ص١٠٩.
[٢٧] المرجع السابق، ص٧٧-٨١، ١١٠-١١٣.
[٢٨] الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، فقرة١١٨٩.
[٢٩] زهير. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص١٧٨.
[٣٠] ابن قدامة. **روضة الناظر**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٥٧.

**رابعاً: دوران الأحكام مع المقاصد بديلاً عن النسخ بالرأي المجرد**

النسخ قضية القضايا، فهو وإن كان يلتقي مع "الترجيح" في أصل الفكرة التي عالجها المؤلف، إلا أنه أعمق وأخطر أثراً، ولئن حصل خلاف مع المؤلف في موقفه من الترجيح والمرجحين، لكن في موقفه من قضية "اللجوء للنسخ بحجة إزالة التعارض" ينبغي الشدّ على يديه، مع إمكانية التحفظ على بعض الجزئيات.

النّسخ بالمعنى المصطلحيّ لدى الأصوليين الذي أورده المؤلف؛[٣١] أي الإلغاء والإزالة المستديمة، تناولته كتابات المعاصرين، وذلك لما يثيره هذا الموضوع من إشكالات، ليس فقط في المجال الفقهيّ، بل العقديّ؛ إذ اتخذه ذوو الأهواء والجهل ذريعة لتحقيق مآربهم أو ما يظنونه ديناً وتعبداً لله، خاصة فيما يتصل بالعلاقة مع غير المسلمين.

تقرّر أن لا تناقض في كلام المشرّع، والنسخ لا يُلجأ إليه إلا إذا تعذّر فهم الخطابين معاً، واستحال العمل بهما معاً؛ أي إنهما متناقضان، فمؤدّى هذا أن يكون النسخ نادر الوقوع. وقد سبر المؤلف قضية النسخ في مسائلها الرئيسة على النحو الآتي:

١. ثبت ضعف القول بوجود نسخ للأحكام في القرآن؛ إذ إنّ ثبوت النسخ مبدأً، أو وقوع النسخ لحكم ما، يحتاج إلى دليل في غاية الوضوح والصراحة. والنسخ أو التبديل الذي ورد في بعض آيات القرآن إنَّما جاء في سياق الكلام على الشرائع السابقة على الإسلام لا شرائع الإسلام.[٣٢]

٢. هل التعارض دليل كاف على النسخ، وأيّ تعارض؟ لقد سبقت الإشارة إلى أنه تعارض التناقض، فإن ثبت هذا، وهو نادر، لزم المصير إلى النسخ كما يقرّر المحققون من أهل العلم، وقد ذكر المؤلف بعضهم.[٣٣] ولتأكيد نفي وجود التناقض بين الأدلة التي قيل فيها بالنسخ، كان لا بدّ للمؤلف أن يسرد مجموعة من الأمثلة القرآنية والحديثية، ويقرأها

---

[٣١] عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص١٢٤.

[٣٢] المرجع السابق، ص١٢٥-١٢٩.

[٣٣] المرجع السابق، ص١٣٠.

ليخلص إلى إمكانية الجمع بين كلّ دليلين منها.[٣٤] وبما أن مناط تَحقُّق النسخِ هو وجود تعارض التناقض، وهذا منتفٍ، فالنتيجة المنطقية أن لا نسخ.

٣. هل وجود متقدمٍ ومتأخرٍ يلزم منه التعارض، فيُطرَح المتقدم ويتبع المتأخر؟ وهذا هو الركن الأعظم في النسخ حسب تعريفه الأصولي. وقد استعرض المؤلف انطلاقة مقولة "الأحدث فالأحدث"؛ بوصفها سمة للصحابة رضي الله عنهم في طاعة لله والرسول، وهم في حضرته ﷺ، ثم الصيرورة في مدلول هذه المقولة بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى؛ إذ جدّت للصحابة أمور ومسائل، وهنا برز اختلافهم في هل يُلتزم آخر الدليلين "الأحدث" وحسب؟ أم أن السابق له اعتبار بوجه ما فيكون الأخذ بهما كلاً وفق ظرفه وسببه؟ وربما بعضهم لا يعرف إلا أحد الدليلين.[٣٥]

إن منطق الفهم يقضي بأن "التقدم والتأخر" بمجرّده لا يلزم منه نسخ ولو تعارضا، إلا أن يتناقضا، أو يثبت نص من المشرِّع بتقرير النسخ بينهما، كما بيَّن أئمة العلم كالشافعي والغزالي وابن رشد وسواهم، وقد ساق المؤلف بعض مقولاتهم.[٣٦] والتناقض بمنزلة النص على النسخ.

٤. وعليه؛ فأيّما قول بالنسخ بين متقدم ومتأخر دونما التزام بهذا الشرط، هو قول داحض، لأنه يقود إلى سلبيات طامّة. والأمثلة التي أوردها المؤلف، سواء في مجال العبادات أم المعاملات والمعاشات،[٣٧] وقراءتها أفقياً وعمودياً خير شاهد على ما أصاب المسلمين فكرياً، فأثَّر في مسيرتهم الحياتية داخلياً، وخارجياً على المستوى الإنساني والحضاري، لا سيّما ما يتصل بالموقف من الآخر، ويكفي تدليلاً الإشارة إلى آيتين قيل بنسخهما لما سواهما بناءً على تأخرهما، وهما الآيتان المعروفتان بآية السيف وآية الحجاب.

---

[٣٤] المرجع السابق، ص١٣٠-١٣٧.
[٣٥] المرجع السابق، ص١٣٨-١٣٩. وانظر حول اعتماد المتأخر:
- زهير. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٦، ١٩١، ١٩٣.
[٣٦] عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص١٤٤-١٤٥.
[٣٧] المرجع السابق، ص١٣٠-١٣٧، ١٣٩-١٤٢.

فآية السيف: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ (التوبة: ٥) نسخت كلّ آية تدعو إلى العفو والتسامح أو التعاون والإحسان والبر والتعامل المعيشي بيعاً وشراءً حتى الكلمة الطيبة. فكل هذا وغيره مما يشابهه إنما كان قبل نزول آية السيف، فأين إذن الدعوة إلى الإسلام، وكيف تكون؟![٣٨]

وآية الحجاب: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾ (الأحزاب: ٥٣) نسخت كلّ ما يدل على إباحة خروج المرأة من بيتها للعمل والتعلم والتعليم، والكلام مع الرجال ولو أقاربها فضلاً عن الزيارة بينهما. فكلّ ذلك وغيره قامت آية الحجاب بحجبه، فأين إذن التعاون والتناصر لإقامة الحياة؟![٣٩]

٥. سبيل الخلاص من إشكالية القول بالنسخ، هو الحلّ ذاته الذي اعتمده المؤلف للخلاص من الترجيح؛ أي عدّ المقصد لكلا النصين وربطه بالمقصد الكليّ العام، فيزول التعارض دون نسخ، ويبقى النصان في دائرة العمل؛ فقد يكون سبب التعارض بين المتقدم والمتأخر التصرف بحكم مقتضيات السياسة الشرعية لحفظ الضروريات، كتحقيق التكافل الاجتماعي.[٤٠]

وقد يكون سبب التعارض بين المتقدم والمتأخر التدرج في بيان الأحكام وتطبيقها، وهذا من التيسير وهو مقصد تربوي وسلوكي،[٤١] ولا يصحّ أن يسمى التدرّج نسخاً. وقد يكون التعارض بينهما ناجماً عن توارد أكثر من مقصد مما يستدعي الموازنة بينها، كما إذا اجتمع التعبد والتيسير، وكلاهما مقصود للشرع، أو اجتمعت المنفعة والمفسدة، والأمثلة كثيرة.[٤٢]

---

[٣٨] المرجع السابق، ص١٤٥-١٤٦.

[٣٩] المرجع السابق، ص١٤٧-١٤٨.

[٤٠] المرجع السابق، ص١٥٤-١٦٣. وحول "تحقيق التكافل الاجتماعيّ مقصد للدولة وواجب عليها" انظر:
- الجويني، أبو المعالي. **الغياثي**، تحقيق: عبد العظيم الديب، القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٤٠١هـ، فقرة٣٣٧ وبعدها.

[٤١] عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص١٦٣-١٦٨، ١٨٤-١٨٥.

[٤٢] المرجع السابق، ص١٦٩-١٧٢.

**خامساً: تطبيقات على فقه الأقليات المسلمة**

يمَّم الدكتور جاسر عودة في هذا الفصل وجهه شطر الأقلّيات المسلمة، وقصد منه تطبيق ما سلف من طرق التعامل مع المتعارض، ثم إبراز وجهته التي قرّرها في فهم النصوص الواردة في كلّ من المسائل التي عرضها، بناءً على كشف العلة والمقصد لكلّ نص وتنزيله عملياً، ومن ثم لزوم الدوران معه مهما اختلفت الظروف وتغيّرت الصروف.[٤٣] وموضوع "الأقليات المسلمة" له أهميته المعاصرة لحيويته، مع أن المسائل الثلاث التي اختارها مطروقة حاضراً وقديماً، وهي:

- **المسألة الأولى: الإقامة في دار الحرب**؛ وهي ليست محظورة ولا مباحة، وإنما تعتورها الأحكام الفقهية الخمسة المعروفة، وذلك بمراعاة وجوب الدعوة أو طلب العلم أو التجارة، وأيضاً درجة الضرر وإمكانية حصوله، وكذلك دوافع الهجرة وأسبابها وما فيها من مصلحة أو مفسدة.. وعلاقة كلّ هؤلاء بالمقاصد الضرورية.[٤٤] فهذا ما ترتضيه طبيعة الحياة ومنطق الفهم الرشيد، فالإسلام بوصفه الدين الخاتم يحتِّم أنه عالميّ، وهذا يقتضي أن ينطلق المسلم لبيان الحق، فما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، وقطعاً فإنَّ هذا التحرك أو عدمه محكوم بإرادة المشرع ومقاصده، وليس برأي المرء وميولاته.

يرى المؤلف وعدد من الباحثين -بعد استقراء لنصوص الشريعة- أنَّهم لم يجدوا مصطلح "دار الإسلام ودار الحرب والعهد"، فهو مصطلح جاء فيما بعد لاعتبارات الواقع، فلا بدّ من مراجعة هذه المفاهيم لقصورها عن الاستجابة لتطور العلاقات الدولية المعاصرة وتداخلها.[٤٥] ولعل ثمة وقفة طويلة أمام هذا الرأي:

- فالقرآن يتحدَّث في كثير من مواضعه عن صنفين رئيسين من الناس؛ المسلمين وغير المسلمين، وهؤلاء يجعلهم في قسمين؛ محاربين وغير محاربين؛ أي إن هناك أرضاً للمسلمين وأرضاً لغيرهم، هي إمّا في حرب أو لا.

---

[٤٣] المرجع السابق، ص١٨٩-١٩١.

[٤٤] المرجع السابق، ص١٩٣-١٩٧.

[٤٥] المرجع السابق، ص١٩١، ١٩٨.

- أمّا السنة فيكفي الحديث الذي يرويه البخاري عن ابن عباس، رضي الله عنه، قال: "كان المشركون على منزلتين من النبيّ والمؤمنين؛ كانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه، ومشركي أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونه،"[٤٦] فهذا قول صريح في هذه التقسيمات الثلاثة.

وأمّا الدعوة لتغيير هذا التقسيم فيكفي أن القانون الدولي الوضعي يقسم العالَم إذا وجدت حرب إلى قسمين؛ دول متحاربة ودول غير متحاربة،[٤٧] ثم إن هذا هو الواقع عبر التاريخ، فالناس بالنسبة لكل أمّة إمّا معادون لها أو مهادنون موادعون.. فالقسمة ثلاثيّة، فأين الخلل والعوار فيما قرّره الفقه الإسلامي، وإذ يوافقه الفقه القانوني الحديث؟! ولم ينبغي عليهم تقديم المصطلح البديل؟!

– **المسألة الثانية: طبيعة علاقة المسلمين بغيرهم،**[٤٨] وهي وسابقتها وطيدتا الصلة، واتجاهات الرأي فيهما متحدة، والتعليل المقاصديّ حول عالمية الإسلام الذي سيق آنفاً ينطبق على هذه المسألة، ممّا يدحض القول بأن أصل العلاقة مع الآخر هي الاعتزال فضلاً عن الصدام، بل هي الدعوة بالحوار والتعايش بالجوار والتعامل بالقسط والبر. وتعميقاً مقاصديّاً للتعليل الآنف يجدر تقرير الآتي:

أ. لا تلازم بين حكم الإسلام على الآخر بالكفر، وسوء العلاقة معه. فالمسلم والآخر كلاهما يتعامل مع الكون ويعيش فيه، فإذن لا بدّ أن يكون لهما منهج محكم يمضيان فيه معاً نحو تسيير الحياة بما يصونها وينشر في جوانحها الرَّخاء، وكلٌّ له قناعته الفكرية والعقديّة وإن تباينتا.

---

[٤٦] البخاري. محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، المطبعة الخيرية، ١٣٢٠هـ، دون مكان وطبعة، ج٢، ص٤٨. انظر أيضاً:
– ابن قيم الجوزية. **أحكام أهل الذمة**، الدمام: رمادي للنشر، ١٤١٨هـ، ج٢، ص٤٧٥ وبعدها.

[٤٧] غازي، محمود أحمد. "أثر الإمام الشافعي في القانون الدولي"، بحث ضمن **ندوة الإمام الشافعي فقيهاً ومجتهداً**، "إيسيسكو"، محرم ١٤١١هـ/أغسطس ١٩٩٠م، بيروت: دار التقريب بين المذاهب، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص٥٤٨ وبعدها. انظر أيضاً:
– مبارك، أحمد عبد الحميد. **الإسلام والعلاقات الدولية**، ليبيا: منشورات الجامعة المفتوحة، د.ت، ص٦٧-٦٨.

[٤٨] عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص١٩٩-٢٠١.

ب. القرآن كتاب الله والإنسان خلق الله، فلا عداوة. وهذا الذي قرّره القرآن وصدر عنه تأصيلاً وتأطيراً، نابع من ذاتيّته ومكنونه الطوعيّ، وينطلق من بذرة تختزل كلّ ما قيل حول حقيقة الإنسان، هي قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠)، إنها "الكرامة"..! فهل لفظة أشمل منها وأجمل، أو أمتع وأنفع؟!

ت. وبهذا ينتفي القول بأن مناط القتال في الإسلام "الكفر بذاته"، بل علّته "الاعتداء" بالنص الصريح ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤)، ولو كان "الكفر" العلةَ لما كان النبيّ ﷺ ينذر ويدعو من يتوجه إليهم للقتال، وقد قال ابن عباس رضي الله عنه: "ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً قط إلا دعاهم."[٤٩] وعلى هذا جمهرة الفقهاء، بل مما يعجب منه أن الشافعية نصّوا على أنه إذا حصل قتال قبل الدعوة والإنذار فإنَّ المسلمين يضمنون ديات قتلى الكفار كديات المسلمين بسواء.[٥٠]

– **المسألة الثالثة: هل تبقى المسلمة الجديدة مع زوجها غير المسلم؟** جدير أن تأخذ مسألة كهذه نصيبها الوافر من عمق النظر ودقة الفكر، فهذه المسألة فقهية. غير أن لها بعداً آخر مهماً وخطراً للغاية، هو الجانب العقديّ والبعد الإيمانيّ، فليست

---

[٤٩] البيهقي، أبو بكر احمد بن الحسين. **السنن**، تحقيق: محمد عطا، مكة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ، ج٥، ص١٠٧. وحول أصل العلاقة راجع:

– القاسمي، ظافر. **الجهاد والحقوق الدولية**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٨٢م، ص١٥٨.

– الزحيلي، وهبة. **آثار الحرب**، دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٩٨١م، ص١١٣.

– النعيم، رائف محمّد. **الفكر السياسي عند الإمام الجويني**، الجزائر: دار البصائر، ط١، ٢٠٠٨م، ص٢٨٣ وبعدها.

[٥٠] انظر:

– الماوردي، أبو الحسين علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط٣، ١٣٩٣هـ، ص٣٨.

– ابن قدامة. **المغني**، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت، ج٨، ص٣٦١.

– السرخسي، محمد بن أحمد. **شرح السير الكبير**، تحقيق: صلاح المنجد، مصر: شركة الإعلانات الشرقية، ١٩٧١م، ج١، ص٥٧.

– ابن حزم، علي بن أحمد. **المحلى**، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت، ج٧، ص٢٩٨.

هي كالكثير من المسائل ذات الصبغة الفقهية المحضة، وهذا الجانب لم يطرق ولم يسبر، وربما لم يشر إليه إلا بكلمات عابرة،[51] ومن ثم جاء استعراض المسألة تقليدياً، عبر آلية النظر إلى النصوص وحسب، أهي متعارضة فيؤخذ بعضها ويترك ما سواه، أم يمكن التوفيق والجمع بينها بتعدد الأبعاد، كما يرى المؤلف.[52] إن مسألة "المسلمة جديداً.." لها خصوصيتها، لذا ينبغي تركيز القول فيها على النحو الآتي:

- ليس في هذه المسألة عدة أحكام "خطابات شرعية"، ووقائع الزواج بين مسلمات ومشركين أو دخول مسلمات جدد في الإسلام دون أزواجهن إنما كانت قبيل النبوة أو مع بدايات الإسلام بناء على "البراءة الأصلية" أو "الحكم قبل مجيء الشرع"، فليست هي أحكاماً شرعية بالمعنى الأصولي للحكم الشرعي.

- ما ورد عن الشارع في هذا الشأن مباشرة هو قوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ وَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقُواْ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الممتحنة: ١٠) وكان قبل هذا جاء خطابه عز وجل: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُوْلَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢٢١) وبعد هذا جاء قوله عز وجل: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ (المائدة: ٥) والنظر في هذه الخطابات الثلاثة أصولياً يوصل إلى أنَّ آية سورة البقرة تمثل الحكم الأولي والأساس بالنسبة لمنع التزاوج بين المسلمين وغيرهم عموماً. وأن آية سورة المائدة خصّصت آية البقرة؛ إذ أباحت للرجل المسلم التزوج بالعفيفة الكتابية. وجاءت سورة الممتحنة لتقول إن غير المسلمة إذا أسلمت فلا ولاية لقومها غير المسلمين عليها آباء وأزواجاً. والمتزوجة

[51] عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص٢٠٩.

[52] المرجع السابق، ص٢٠٥-٢٠٦، ٢٠٨.

يسقط عقد زواجها إلا أن يسلم زوجها خلال العدة، أو بعد العدة ولم تكن تزوجت تساهلاً وتيسيراً. فجماع القول في أصل علاقة النكاح بين المسلمين وغيرهم هو المنع قطعاً. ولعل حكم المنع ربط بوصف مشتق فدلّ على أن مصدر الاشتقاق "الشرك، الكفر" هو العلة، هذا ما يقرّره الأصوليون،[٥٣] فالعلة نصيّة واضحة بلا خلاف.

أمّا التحليل المقاصدي للمسألة فيتركّز على النحو الآتي:

– هناك عدة بدهيات أصولياً ومقاصدياً، أولها: الدِّلالات اللفظية واللغوية الواضحة غير المحتملة لا يجوز بحال تجاوزها. وثانيها: الحكم الثابتة علته نصاً، لا يصح تقرير حكمة له تنافي علته ولو جزئياً؛ إذ إنَّ مآل هذا إلغاء إرادة المشرع المنزَّهة، وثالثها: المقصد الجزئيّ لا يجوز أن ينافي المقصد الكليّ ولو جزئياً، فالمهيمن هو المقصد الكليّ، والجزئي ذائب فيه.

– المقصد الشرعيّ لمسألة حظر عقد النكاح بين المسلمين وغيرهم، يتمّ تقريره من خلال التدبر لخطابات القرآن المتلوة آنفاً، لا سيّما ما ورد في آيتي البقرة والممتحنة، عبر ألفاظها صياغة ونظماً ودلالات، كأنها خطاب واحد، إضافة لما قيل حول العلة فيهما.

ختماً لقراءة "فقه المقاصد" ولمسألة المسلمة جديداً، ينبغي لفت النظر إلى أنَّ المؤلف، كان قرّر أكثر من مرة في كتابه أمراً عدّه بدهياً،[٥٤] هو أنه لا يصحّ اعتماد آراء المجتهدين المجردة في القول بالترجيح والنسخ، وإنما المعوّل عليه ما تثبته النصوص الثابتة عبر تقرير عللها ومقاصدها، وهو محقّ كما سبق بيانه، لكنه خالف منهجه هذا في هذه المسألة، فمع أنه قال إن معظم الآراء اجتهادية إلا أنه اعتمد أحدها، وهو رأي ابن تيمية، وساق مؤيدات له وصفها بالقوية؛[٥٥] وهذا ينافي منهجه المذكور لأنها أقوال مجردة لمجتهدين من الصحابة (رضي الله عنهم)، فكونها أقوال صحابة لا يجعل منها أحكاماً

---

[٥٣] الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٠٦هـ، ج١، ص٦٦٧-٦٦٨.
[٥٤] عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص١٤٣.
[٥٥] المرجع السابق، ص٢٠٨-٢٠٩.

شرعية، إذ الحكم الشرعي خطاب الشارع، ولا فرق من حيث العلم بين مجتهد صحابي وآخر غير صحابي، فكلاهما مجتهد مكلَّف بالخطابات كسائر المسلمين.

وآخيراً، فكتاب فقه المقاصد — مع كل ما سلف عنه من حيث موضوعه ومضمونه وأسلوبه ومنهجيته — هو خطوة مهمة وجريئة في تجديد الدعوة إلى ضرورة التزام المقاصد وأنها مرجعية، لا سيّما عند توارد الإشكالات وكثرة الاجتهادات بوجود نصوص ظاهرها التعارض. وهكذا يبرز الاجتهاد التشريعي في الإسلام بمقدرته على التفهم والتعاطي والمعالجة، وهذا بدوره يجعل الشخصية المسلمة عميقة النظر، رحيبة الصدر، حكيمة الفكر، ومن هنا تصدق مقولة "الإسلام صالح لكل زمان ومكان".

إنَّ كلَّ ما سلف يجلّي الدور البليغ لعلم المقاصد والكتابة فيه، أو الاستناد إليه في إنضاج البصيرة، وتكبير العقل وتحفيزه وتفعيله في مسيرة الحياة، لتبليغ الرسالة الحضارية للإسلام، وتحقيق مقاصده.

## عروض مختصرة

**إعداد: أسماء حسين ملكاوي**

١. **القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية**، محمد أبو القاسم حاج حمد، بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر، ٢٠١١م، ١٤١ صفحة.

كيف يمكن للنص القرآني الثابت بشكله ورسمه ومحدودية مفرداته، أن يستجيب للواقع اللامتناهي بأحداثه ونوازله ووقائعه؟ وهل يمكن للنص أن يستوعب القضايا المستجدة، وأن يتفاعل مع المناهج الفكرية المعاصرة، وأن يستجيب لشروط الحضارة العالمية والمدنية، التي تعلي من قيمة الفرد وحقه في الحرية والتفكير، والتي تمثل شرطاً للنهوض الحضاري، ومقدمة لازمة لأي صحوة أو يقظة؟

يحاول الكاتب والمفكر السوداني الراحل "حاج حمد" في كتابه، أن يجيب عن هذه الأسئلة من خلال فهمه لبنية القرآن وخصائصه، وقابليته للتعامل مع صيرورة المتغيرات الاجتماعية، وتنزيله على وعي معاصر بشروط فكرية وثقافية جديدة، مستنداً إلى الانفتاح على مناهج المعرفة الحديثة، باعتبار أن القرآن قادر على أن يتفاعل مع كافة مناهج المعرفة والثقافات البشرية، وقابل للاستجابة للمتغيّرات الاجتماعية عندما يتمّ التعامل معه بشكل منهجي.

٢. **حوار حول: الإسلام هو القرآن وحده**، محمد توفيق صدقي، رشيد رضا، طه البشري، جمع وتحقيق: هشام عبد العزيز، الرياض: جداول للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ٣٠٨ صفحة.

في عام ١٩٠٦، طرح الدكتور محمد توفيق صدقي، فكرته التي تقوم على أن المسلم مُلزم باتباع ما جاء به القرآن الكريم فقط، دون الالتزام بالسنة النبوية والأحاديث. وطُرحت فكرته هذه في مجلة (المنار) ثم توالت الردود على صفحاتها في حوار هادئ احترم

الاختلاف، فكان الحوار وثيقة من وثائق عصر مضى، تجلى فيه سمو الطرح وعقلانية الحوار. وقد قام الباحث هشام عبد العزيز بجمع مادة الحوار وتحقيقها والتعريف بشخوصها، محاولة منه في تقديم خبرة تحترم الاختلاف، مقابل سياق آني يحتكر المعرفة.

يذكر أن محمد توفيق صدقي (١٨٨١-١٩٢٠)، طبيب مصري، من العلماء الباحثين في الإصلاح الإسلامي، تقلب في الوظائف الطبية، لكنه أولع بالأبحاث الدينية وتطبيقها على العلوم العصرية، ونشرت له مجموعة كبيرة من المقالات.

٣. **نحو نظرية قرآنية**، محمد سلمان غانم، بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١م، ٥٠٤ صفحة.

هذا المجلد، جزء من مشروع طموح، سيصدر تباعاً للكاتب الكويتي محمد سلمان غانم، يقدم فيه محاولة لاكتشاف نظرية قرآنية في العلوم الإنسانية، بديلة للمذاهب والعقائد والملل والنِّحل السائدة، وقابلة للتطوير، والانفتاح على الحاضر والمستقبل، ودعوة للمساهمة والنقد.

ويعتقد غانم أنه بعد استقراء القرآن الكريم وتدبّره يمكن الاستنتاج دعوات العدالة والمساواة في العالَم ما هي إلا شرح وبيان لما في القرآن من مبادىء وقيم. ومن هنا جاءت دعوة القرآن الكريم للقضاء على السّحت والربا وأكل أموال الناس بالباطل، وشتى أشكال الفساد في الأرض، ولتأكيد ضرورة الكسب بالعمل والإنتاج. وسيبقى القرآن بحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة، بوصفه المعين الذي لا ينضب والمخزون الذي لا ينفد.

٤. **الجدلية التاريخية في القرآن الكريم**، عبد الله عيسى لحيلح، بيروت: منشورات زين الحقوقية، ٢٠١١م، ٦٠٨ صفحة.

الكتاب في الأصل أطروحة المؤلف لنيل شهادة دكتوراه الدولة، من جامعة الأمير عبد القادر بمدينة قسنطينة- الجزائر عام ٢٠٠٥. يرى المؤلف وهو أستاذ بمعهد الآداب

والأدب العربي بجامعة جيجل بشرق الجزائر، أنه لا يمكن الحديث عن الوعي التاريخي – الذي يعني بذل جهد عقلي من أجل استشراف المستقبل، استعانة بمعالم الماضي عبراً وأحداثاً– دون الحديث عن الزمن، ليس بوصفه معطى ميتافيزيقياً مجرداً، بل الزمن في تاريخيته؛ إذ يصير مجالاً ضابطاً لحركة تغييرية بشرية واعية، أو الزمن وهو يتحدد بما يمتلىء به من حركة هادفة واعية مؤثرة في حياة الإنسان.

٥. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م، ٣٨٧ صفحة.

صدر الكتاب باللغة الإنجليزية عن معهد كيو للدراسات الثقافية واللغوية في طوكيو سنة ١٩٦٤م. والمؤلف عالم ياباني، متبحّر في العربية وآدابها، توفي عام ١٩٩٣م، وعمل أستاذاً بمعهد الدراسات الثقافية واللغوية بجامعة (كيو) بطوكيو، وله دراسات متعددة حول القرآن الكريم. يرى المؤلف أن رسالة القرآن، ورؤيته للعالم، وفلسفته عن الوجود، مركزة في الدلالات المكتنَزة في الألفاظ التي استعملها القرآن لبيان رسالته؛ وأن الدرس الدلالي لهذه الألفاظ سيكشف عن التطور الذي أحدثه الاستعمال القرآني في دلالاتها التي كانت شائعة عند العرب قبل الإسلام؛ لتصبح هذه الألفاظ حاملة لرؤية جديدة للكون، وفلسفة مختلفة للعالم. يقدم الكتاب رؤية جديدة لِبنية التعاليم القرآنية التي تحدّد العلاقة بين الله والإنسان. يتضمن الكتاب تسعة فصول حملت العناوين التالية: علم الدلالة والقرآن، المصطلحات المفتاحية القرآنية في التاريخ، البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم، الله، العلاقة الوجودية بين الله والإنسان: التواصل غير اللغوي، العلاقة التواصلية بين الله والإنسان: التواصل اللغوي، الجاهلية والإسلام، العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان

٦. **الرحمانية ديموقراطية القرآن،** محمد سلمان غانم، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٨م، ٢٤٦ صفحة.

المؤلف باحث كويتي، والكتاب يتناول مفهوم الرحمة في القرآن الكريم، ويعني عند المؤلف إعطاء كل ذي حق حقه، بلا استغلال أو ظلم. والرحمانية مشتقة من الرحمة، وهي تستند إلى رحمة الله بخلقه بصفتهم عباداً متساوين أمام الله، وأكرمهم عند الله أتقاهم، وأقربهم إليه أنفعهم لعياله. ويرى المؤلف أن الرحمانية تلتقي مع الديمقراطية بمعناها الشامل. وأساسها المبدئي جماعيةُ وسائل العمل والإنتاج، وإباحتها لجميع العاملين والعالمين، والأصل في الأشياء الإباحة، إلا ما نص على تحريمة حصراً وقطعاً، فهي إذن الإباحة الإلهية على أساس الحقوق المتساوية، والواجبات المتكافئة، والمسؤولية الشخصية أمام الله والجماعة. يتضمن الكتاب خمسة فصول تحمل العناوين الآتية: الحج تظاهرة رحمانية: الحج في القرآن، الجمعة: الصلاة الوسطى، نظرية القرآن، محمد نبي الجماعة، اليأجوجية- المأجوجية والثورة.

٧. **الانتماء الحضاري والهوية الثقافية في ضوء عروبة القرآن أو الإسلام العربي، معالم في طريق الوحدة والتعايش والاعتدال لتدبّر القرآن وفهمه بلسان عربي مبين،** علاء الدين المدرس، العراق: دار الرقيم، ٢٠٠٨م، ١٩١ صفحة.

مؤلف الكتاب مهندس عراقي، والكتاب يسلط الضوء على ثقافة القرآن الربانية الأصيلة، المنزهة عن التحريف والتغيير، وعلى دلالة كلمة عرب وعروبة في القرآن، والترادف التام بينها وبين المفاهيم الربانية المنشأ، في رؤية جديدة مستمدة من نصوص القرآن والهدي النبوي. والكتاب هو رسالة ونداء مخلص، إلى شباب الأمة وأبنائها، للتمسك بهويته وانتمائه العروبي الإسلامي، مهما حاول خصوم الأمة التشكيك في البديهيات والحقائق، بوصف الهوية العربية هي عنوان ثقافتنا وحضارتنا ورسالتنا، للتقدم والتحضّر والتغيير الرسالي، الذي يريده الله. وتناول الكتاب موضوعات منها: العرب

والعروبة بين مفهوم الربانية ومفهوم القومية، عصر الإيلاف المكي، المسجد الأقصى وتراث الأنبياء، الحصان العربي وخيول العالم، الطب العربي والطب النبوي، الحرف العربي وتاريخ كتابته، تعدد الألسن والألوان، لا تعارض بين عروبة العقيدة والانتماء القومي، جزيرة العرب موطن الحضارة الأولى، لغة القرآن بين الأصالة والتجديد والحيوية.

8. *The Impact of the Qur'anic Verses on Mass Communication Practices: A Case Study*, Aliy Abdulwahid Adebisi, Germany- LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011, 72 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**تأثير الآيات القرآنية على تطبيقات وسائل الاتصال الجماهيري: دراسة حالة**". يهدف هذا البحث إلى فتح آفاق جديدة في مجال الاتصال الجماهيري، وتوليد مزيد من النقاش حوله. مؤلف الكتاب هو علي ادبيسي، عمل مدرساً مساعداً للغة العربية في جامعة (أدو إكيتي) في نيجيريا، يعّ أطروحة دكتوراه في جامعة (كوجي) الحكومية في نيجيريا، مهتم بالأدب العربي والترجمة. ويبحث المؤلف أثر بعض الآيات القرآنية، على الأدوار، والتطبيقات، التي تقوم بها وسائل الاتصال الجماهيري، ومن أبرز هذه الأدوار: جمع المعلومات وتوزيعها حول الأحداث في مجال البيئة، سواء داخل مجتمع معين أو خارجه، ووضع الأجندات الخاصة بحياة السكان، والمساعدة في بناء حياتهم، ونقل التراث الاجتماعي للأجيال الجديدة في المجتمع، وغير ذلك. ويرى المؤلف أنه في الوقت الذي تؤدي كثير من الآيات القرآنية هذه الأدوار، إنما تتضمن، بالوقت ذاته، كثير من المفاهيم الأساسية لوسائل الاتصال الجماهيري، بما يشير إلى التأثير الكبير للآيات القرآنية الكريمة على التطبيقات التي تقوم بها هذه الوسائل.

9. *The Dream in Islam: From Qur'anic Tradition to Jihadist Inspiration*, Iain R. Edgar, Berghahn Books, 2011, 172 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الحُلم في الإسلام: من التقليد القرآني إلى الإلهام الجهادي**". المؤلف إيان إدغار أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة (درم) في المملكة المتحدة، أن الحرب في الشرق الأوسط تتسم بنقص المعرفة الثقافية، لا سيما من جانب القوى الغربية، الأمر الذي دعاه للاهتمام بموضوع مهم كثيراً ما يتمُّ تجاهله، وهو

دور الأحلام في الحياة اليومية عند المسلمين، خاصة أن ممارسة استخدام الأحلام الليلية، لاتخاذ قرارت مهمة، هي تقليد يمكن تتبعه في التقاليد في منطقة الشرق الأوسط، قبل ظهور الإسلام. يحاول (إدغار) في دراسته هذه، استكشاف بعض الجوانب الرئيسية في نظرية الحلم الإسلامي، وتفسيراتها، فضلاً عن دور الأحلام الليلية وأهميتها عند المسلمين المعاصرين. وفي تحليله للنقاشات الإسلامية المحيطة بدور الأحلام "الحقيقية" في النبوءة الإسلامية التاريخية والمعاصرة؛ يتناول المؤلف، أهمية الممارسات والأيديولجيات المرتبطة بالأحلام، عند كل من القاعدة وطالبان، على وجه التحديد. كأحلام "الجنة" على سبيل المثال، التي غالباً ما تكون مفيدة في تقرير العمل الجهادي (الانتحاري).

*10. Qur'anic Hermeneutics: Al-Tabrisi and the Craft of Commentary (Routledge Studies in the Qur'an),* Bruce Fudge, UK-Routledge; 1 edition, 2011, 176 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**التأويل القرآني: التبريزي ومهارة الشرح**". والمؤلف أستاذ مساعد في اللغة العربية في قسم لغات وثقافات الشرق الأدنى بجامعة أوهايو الحكومية. يبحث الكتاب في "معجم البيان" للتبيريزي، أحد علماء القرن الثاني عشر الشيعة، من أهم الأعمال التي اهتمت بالتعليق على القرآن الكريم وشرحه في العصور الوسطى، وما تزال تحتفظ بقيمتها وفائدتها إلى الآن؛ والكتاب "دراسة حالة" معمقة للمناهج التفسيرية الإسلامية، واستكشاف لطبيعة تفسير النصوص الدينية في الإسلام، بالاعتماد على مجموعة متنوعة من المصادر، بما فيها المخطوطات غير المنشورة. كما درس المؤلف كيف أسهم تأويل القرآن وشرح معانيه، في صيانة القرآن الكريم والمحافظة عليه نصاً مقدساً، والتمسك بأفكار معينة، من بينها فكرة تفوّق الوحي الإلهي باللغة العربية من الناحية الأدبية والبلاغية.

*11. Communication Strategies in the Qur'an: A Multidisciplinary Approach*, Christian Tamas, Germany- LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011, 252 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**استراتيجيات التواصل في القرآن: نهج متعدد التخصصات**". مؤلفة الكتاب هو (كريستيان تاماس)، أستاذة في الفلسفة واللغة العربية

وآدابها، وباحثة في الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة (Iasi) الرومانية. لا يمكن تصور الإسلام طريقةً للعيش ومبدأ وجودياً لخُمس سكان المعمورة، دون القرآن الكريم. لهذا السبب؛ فإن أي محاولة للحوار من غير فهم القرآن، وهو الجوهر المتعالي الذي يشترط ويحدد موقفنا من "الآخر"، هي محاولة عقيمة. في هذا السياق، يصبح لزاماً على "الآخر" الغربي، معرفة كيفية التواصل التي تمت بين القرآن ومستقبِلي رسالته السماوية؛ لأن القرآن هو نقطة الالتقاء الأساسية بين المقدس والمدنس، بين المتعالي والمحايث، وعنصراً محدداً لعقلية الإنسان المسلم. علماً أن القرآن يمثل فرضية الحوار والتعايش السلمي بين الثقافات.إن هذا التحليل البراغماتي، متعدد التخصصات، يقدم نفسه لجميع المهتمين بفهم أفضل للعلاقة الثلاثية بين الإنسان والله والعالم في الإسلام من منظور تواصلي.

12. *Al-Ghazali and the Qur'an: One Book, Many Meanings (Culture and Civilization in the Middle East)***,** Martin Whittingham, UK-Routledge; Reprint edition, 2011, 154 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الغزالي والقرآن: كتاب واحد، ومعان متعددة**". مؤلف الكتاب هو (مارتن ويتنغهام)، حاصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، درّس في جامعة (أدنبره)، ويعمل حالياً زميل بحث ومدرساً في كلية (ريجنت بارك- أكسفورد). هذا الكتاب هو الأول من نوعه من جهة تركيزه الكامل على التفسير القرآني عند أبي حامد الغزالي (١٠٥٨- ١١١١). يستكشف فيه المؤلف طريقتي التأويل عند الغزالي، وتفسيره لنصوص قرآنية خاصة، ويغطي الاهتمامات الصوفية، والشرعية، واللاهوتية عند هذه الشخصية البارزة في الإسلام. ينقسم الكتاب إلى جزأين؛ يتناول الجزء الأول نقاشات الغزالي النظرية في جانبيها الصوفي والشرعي، ويتساءل الجزء الثاني عن كيفية اتصال هذه النظريات بالممارسات العملية له، ويتضمن تحليلاً لأعمال الغزالي المعنية مركزياً بتفسير نصوص قرآنية خاصة؛ وهي: "جواهر القرآن"، و"القسطاس المستقيم"، و"مشكاة الأنوار".

13. *Beyond The Quran*, *Responding to Islam's Claim on Bible Prophecies.* James Paul-Magidi, Longwood, FL- Xulon Press, 2011, 464 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**ما بعد القرآن: الرد على إدعاءات الإسلام حول نبوءات التوراة**". يقتحم الكتاب، كما يرى مؤلفه المناطق المحظورة في القرآن والإنجيل، بهدف إلقاء الضوء على جوانب عقائدية، وافتراضات، وأسرار، وهرطقات، لم يتطرق إليها أحد من قبل، وتركت من غير اعتراض على معظمها، ودون تبرير، وما زالت تدرّس إلى الآن بوصفها جزءاً من العقيدة. يحاول الكتاب تفكيك الأسئلة الآتية: هل محمد ﷺ هو النبي الذي يجب أن يأتي وفقاً لنبوة موسى؟ ما حقيقة ما اعتقده محمد ﷺ عن "إله إبراهيم"، والسر الذي تعرفه زوجته عائشة وحدها؟ ما الذي أوحاه جبريل إلى محمد ﷺ ولم يكتب في القرآن، ولماذا تعدّ إسرائيل محوراً للاستياء الإسلامي؟ وهل المسيح هو أهم شخصية في الإسلام؟ وهل يجد المسلم الخلاص في الإسلام؟ وغيرها من النقاط التي أثارها الكتاب.

14. *In Search of Our Origins: How the Quran Can Help in Scientific Research*, Jamshed Akhtar, Seattle, WA- CreateSpace, 2010, 164 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**في البحث عن أصولنا: كيف يمكن للقرآن المساعدة في البحث العلمي**". مؤلف الكتاب هو (جمشيد أختار) كاتب وباحث هندي متخصص في الهندسة الكهربائية، مهتم بدراسة الدين، وهو عضو في مجمع الفقه الإسلامي في الهند. يعرض الكتاب معلومات مثيرة، بشأن أصل الحياة والإنسان، مستخرجة من تحليله لكلمات القرآن الكريم، نعلم كيف نشأت أول جزيئة من الحياة على كوكب الأرض، وما هي الآلية المعينة بذلك، وأين وقع هذا الحدث على الأرض البدائية، وماذا حدث بعد ذلك؟ وتخبرنا كيف ترتبط الحياة بالإنسان، وكيف خُلق أول إنسان وشريكه، وأين بدأوا حياتهم منذ البداية؟ كما يناقش البحث مخلوقات مثل الجن

والملائكة ومفهوم الجنة بالنسبة لآدم، ضمن معالم من القرآن الكريم والفيزياء الحديثة. ويناقش الكتاب قضية بأن الوحي هو ظاهرة قائمة خارج الأرض، ويقدم آلية للتحقق من المعلومات التي لديها القدرة على إرساء الجدل الدائم بين أصحاب نظرية الخلق ونظرية التطور.

*15. Sounds of Qur'anic Recitation in Egypt: A Phonetic Analysis*, Mohammed R. Elashiry (Author), Bruce Ingham (Foreword), New York –Edwin Mellen Pr, 2009, 352 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**أصوات التلاوات القرآنية في مصر: تحليل صوتي**". وهو من تأليف محمد العشيري وتقديم بروس إنغهام من جامعة لندن. يقدم الكتاب، تحقيقاً مفيداً، في الجوانب الصوتية للتلاوات القرآنية الموجودة في مصر اليوم، مع إيلاء أهمية خاصة للمقارنة بين الأساليب، والتسجيلات الصوتية، ومؤدي التلاوات المتدربين وغير المتدربين. يشرح الفصل الأول الهدف والنطاق والخطوط العريضة للدراسة، وتعرض الفصول من الثاني إلى السادس، خلفية تاريخية للقرآن الكريم، ونظام التجويد، وأنماط التلاوة، كما هي في مصر اليوم، إلى جانب الخلفية الأكاديمية (الدينية والفنية) لمعلمي التلاوة، والمواد التي سُجلت وإجراءات التسجيل. ويعرض الفصلان السابع والثامن، نتائج التحقيقات التي قام بها الباحث للتسجيلات الصوتية، ولحروف العِلّة والمد؛ فيعرض الفصل السابع نتائج القياسات التي أجريت، ويوفر المعلومات بشأن نطاق درجات الصوت، وتوازن الرنين، بينما يتناول الفصل الثامن البيئات الصوتية لحروف العلة والمد، وتحليل النتائج الخاصة بها، مع مقارنة نتائج هذه الدراسة مع الدراسات السابقة.

*16. Textual Criticism and Qur'an Manuscripts*, Keith E. Small, Lanham, MD.: Lexington Books, 2011, 244 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**نقد النصوص والمخطوطات القرآنية**". استفاد المؤلف زميل مشارك، ومحاضر زائر لمركز الدراسات الإسلامية والعلاقات المسيحية-الإسلامية، في كلية لندن اللاهوتية، استفاد المؤلف من أداة تحليل النصوص، التي يشيع

استخدامها في دراسة المخطوطات الشرقية والغربية القديمة، وطبقها على (٢٢) مخطوطة قرآنية قديمة، وقام بتحليل جزء محدد من القرآن الكريم؛ بهدف استعادة الشكل الأول لهذا الجزء من النص، وتتبع التطور التاريخي لهذا الجزء منذ ظهور الإسلام وحتى القرن العاشر الميلادي وصولاً إلى الشكل الحالي له. وبالرغم من إمكانية استرداد النص الساكن (*consonantal text*) القديم المحرر من القرآن الكريم؛ إلا أن المؤلف خلص إلى أنّ الأشكال الأصلية للنصوص لا يمكن الحصول عليها. وهو أيضاً يوثق المزيد من التحرير، الذي كان مطلوباً، لتسجيل النص العربي للقرآن، في شكل مستند صوتي متكامل، فضلاً عن توفير تفسير لكثير من التطورات لأنظمة التلاوة المختلفة للقرآن.

17. *Life, The Universe & The Quran*, Dr Saddique, Bloomington, IN.: AuthorHouse, 2011, 156 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الحياة والعالَم والقرآن**". المؤلف صدّيقي، وهو طبيب مهتم بالقرآن، ألف كتابه هذا، لشعوره بمدى حاجة العالم إلى معرفة الحقيقة حول القرآن والإسلام. والمؤلف يحترم الباحثين عن الحقيقة، سواء الدينية أو العلمية، الذين ربما لا يجدون فائدة ترجى من قراءة النصوص الدينية، بدعوى أنها معقدة للغاية، وربما أنها تكون بشرية الصنع، ومضيعة للوقت، وأنه مستحيل معرفة معنى الحياة من خلالها، ولمن يعتقدون بوجود خلاف بين الدين والعلم، ويقول إن القرآن الكريم حالة استثنائية بخصوص ما سبق. فالقرآن الذي جاء في القرن السابع الميلادي، فيه تأكيدات عن حقيقة المسيح، ويتضمن سورة كاملة باسم أمه (مريم)، والقرآن الكريم يؤكد على الوحي المنزل في التوراة والإنجيل الأصليين، وفيه تفاصيل علمية دقيقة تتعلق بالفلك والأجنة، أثبت العلم صحتها قبل قرون، كالانفجار العظيم، وتوسع الكون. علاوة على ذلك، يبين القرآن أن الله لم يخلق الكون لأنه كان يشعر بالملل! ويوضح الأسباب المحددة التي من أجلها خلق الله البشر، كما ينص القرآن على اختيار الفرد لطريقة وجوده، وأنه لا إكراه في الدين، وفي القرآن نظرة واضحة للإرهاب وغيرها من القضايا المهمة.

*18. Women, War & Hypocrites: Studying the Qur'an*, Robert A Campbell, Sydney: Cape Breton University Press, 2010, 244 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**النساء والحرب والمنافقون: دراسة القرآن**". المؤلف روبرت كامبل، أستاذ علم المكتبات في جامعة كيب بريتون في مدينة سدني الاسترالية، ومهتم في دراسة الأديان ولا سيّما القرآن. في هذا الكتاب يوسع المؤلف رحلته عبر القرآن، من خلال تحليله للبنية الموضوعية للسورة الرابعة (سورة النساء)، وهي سورة كبيرة ومركبة، تتضمن بعض أكثر الآيات والأفكار إثارة للاهتمام والنقاش في القرآن الكريم. وأهم القضايا التي تتناولها: النساء من ناحية (الزواج، النشوز، ضرب الزوجات، الحجاب)، والحرب من ناحية (القتل، الجهاد، القتال، الإرهاب)، والمنافقين من ناحية (المؤمنين، أهل الكتاب، الوثنيين، الخمر، صلب المسيح). ويرى (كامبل) أن الإسلام قام بتتبع التراث النبوي من نوح وصولاً إلى إبراهيم، وموسى، وعيسى، وأخيراً إلى محمد ﷺ، ما جعل كثيراً من محتوى القرآن مألوفاً لمن تعرّض- ولو بشكل عابر- إلى الكتب المقدسة عند اليهود والمسيحيين.

## صدر حديثاً




**فقه المقاصد**

**إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**

جاسر عودة

الطبعة الثالثة

٢٠٠٨م

عدد الصفحات : ٢٤٢

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المقاصد المستقرأة من النصوص تنتجها عقول العلماء بناء على واقعهم ورؤيتهم للعالم والكون، ولذلك صاغت الرؤى التجديدية المعاصرة مقاصد عامة من مثل مفاهيم العدل، والحرية، وبناء الأسرة وكفالة الحريات الدينية، والإصلاح الاجتماعي والسياسي، وحقوق المرأة، وهذا الكتاب يهدف إلى تفعيل المقاصد الشرعية في البحث الأصولي والاستدلال الفقهي، عن طريق دراسة نقدية لبعض مسالك الترجيح والنسخ في الفقه الإسلام، واتخاذ المقاصد منهجاً لحل تعارض النصوص ومناطاً للأحكام الشرعية تدور معه حسب تغير الأحوال حتى إذا اقترن التجديد المعاصر للمصطلح المقاصدي بإناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها المستنبطة —كما يقترح هذا الكتاب— كانت المحصلة مرونة متجددة في للفقه الإسلامي، وتحولاً في فقه المقاصد الشرعية من بيان لحكمة التشريع إلى خطة شاملة ومنهج متكامل لتنمية الأمة.

هذا الكتاب توجه إلى موضوع دقيق له خطره وأثره في عملية استنباط الأحكام، لعلاقته بتوسيع أوعية الاجتهاد الفقهي وتجديدها، إذا لم نقل إنه يطمح إلى إيجاد أوعية جديدة غير تلك التي فصلها الأصوليون على مقاس ما فهموه من النصوص الجزئية والقواعد الكلية، وتواضعوا على ألقابها ومصطلحاتها، وحددوا مضامينها، وضبطوا وسائل وسبل تطبيقه.

## استكتاب

# مؤتمر علمي دولي

# الفن في الفكر الإسلامي

## ينظمه كل من

**كلية العمارة والفنون الإسلامية/جامعة العلوم الإسلامية العالمية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي**

**ووزارة الثقافة الأردنية**

عمّان، الأردن: ٤-٥ جمادى الآخر ١٤٣٣هـ الموافق ٢٥-٢٦ نيسان ٢٠١٢م

## أولاً: فكرة المؤتمر

لا يزال الفن في الفكر الإسلامي موضوعاً بكراً، لم تستكشف آفاقه الفلسفية والعلمية والنقدية على نحو واسع وعميق، على الرغم من علاقته الحميمة بالمعرفة الإسلامية؛ ووجوده الراسخ فيها. ولم يأخذ حظاً وافراً في الدائرة المعرفية الإسلامية، بوصفه مفردة من مفردات الفكر الإسلامي، ولا في الدائرة المعرفية العربية بوصفه تشكّلاً من تشكلات التراث. ولعل ثمة سببين رئيسين لذلك؛ الأول ذاتي يتصل بالتصور القاصر الذي رسمته بعض المؤسسات المعرفية الإسلامية الخاصة لعلاقة الجفاء وربما القطيعة مع الفن، على الرغم من عدم مجافاة النص للفنون؛ والثاني موضوعي يتصل بالتصور الخاطئ والمغرض أحياناً لطبيعة العلاقة بين الإسلام والفن، وتبلور هذا التصور في بعض المؤسسات المعرفية الاستشراقية، وبعض المفكرين المسلمين والعرب، ممن انتموا إلى بنية معرفية مغايرة للبنية المعرفية الإسلامية.

ولذلك، ظل مفهوم الفن متفلتاً، وغير محدد لغة واصطلاحاً في الثقافة الإسلامية؛ فاللغة العربية هيأت له معنى صالحاً للدخول في توصيف أيّ جنس أو نوع من الأشياء العلمية والأدبية والصناعية وغيرها، والإضافة عليه. وعلى الرغم من الحمولة الدلالية للمفهوم التي كانت وما زالت مشبعة بمضامين فكرية ومعرفية عميقة، فإن كثافة استعماله لم تبتعد كثيراً عن حدوده ودلالاته في البيان

والبلاغة والشعر وغير ذلك من مجالات الأدب ولم يأخذ موقعه اللائق في مجالات الجمال والإبداع. فكيف يمكن إعادة الاعتبار لمفهوم الفن الإسلامي بحيث يتسع لتمثلاته في ميادين المعرفة الإسلامية؟ وكيف يمكن على هذا الأساس بناء أسسه ومقوماته؟

وإذا جاز القول بسيطرة الشعر العربي على كل ما له علاقة بالجمال والإبداع في إطار هذه المعرفة العربية الإسلامية؛ الأمر الذي أسهم في تراجع الاهتمام بهذا الركن المعرفي الأساس، فإن إعادة طرح مفهوم الفن الإسلامي بصورته الكلية، ربما تظهره وليداً معرفياً غربياً استشراقياً محضاً في الموضوع والمنهج والتمثلات. ويتعمق هذا الشعور لدى كثير من دارسي هذا الفن والباحثين فيه، حين يجدون أن الفن، يكاد يكون مسكوتاً عنه في دوائر المعرفة الإسلامية، ويسارع بعض الباحثين العرب والغربيين إلى الادعاء بأن الثقافة الإسلامية تفتقر إلى نظرية إسلامية محددة، أو رؤية نقدية إسلامية خالصة في مجال الفن والإنجاز الفني. وإذا وجدنا من ينهض لدفع هذا الادعاء فأين نجد المقاربات النقدية التي أصّلت للفن الإسلامي، وما هي منطلقاتها ورؤاها، وإلى أي مدى استطاعت هذه المقاربات أن تواجه النقد الاستشراقي الذي حاول سلب الفن الإسلامي كينونته؟

إن الناظر في البنية المعرفية للفن الإسلامي يجده-في عدد غير قليل من مواضعه- منطلقاً من أسس ومبادئ فكرية وعقدية واضحة، أهمها مبدأ الوحدانية، الذي مثل جوهر الاعتقاد الإسلامي؛ ومكن الفنان المسلم أن يبني هوية ثقافية فنية لها قواعدها وشروطها وأفكارها، وأن يعكس الحضور القوي للمضمون العقدي. فأين نلتمس هذه التجليات الفنية في تراثنا الإسلامي؟ وإذا كان ثمة جهود نظرية تكشف عن المضمون الفكري أو العقدي في الأعمال الفنية، فأين حضورها في سيرورة العمل الفني الإسلامي في الساحة الفكرية، وإلى أي مدى اختلفت معالجة القدماء للحضور الفني في قضايا الفكر عن معالجة المحدثين والمعاصرين؟

ثمة شهود فني للفكر في تراثنا العربي الإسلامي، ولعله متفوق على التنظيرات المعرفية والفنية، وهذا ماثل في الأعمال الفنية، ولا سيما البصرية منها. وقد استطاع الفنان المسلم في تجلياته الفنية الممثلة في العمارة والخط والزخرفة... من إحداث انسجام واضح بين ثنائيات متعددة: الدال والمدلول حسب الاستعمال اللغوي، والمبنى أو اللفظ والمعنى أو المضمون حسب الاستعمال النقدي، والقوة والفعل حسب الاستعمال الفلسفي، والفكر والصورة في السياق الجمالي، إلخ. فإلى أي مدى استطاع

الفنان المسلم أن يوازن بين هذه الثنائيات، دون طغيان إحداهما على الأخرى. وكيف استطاع أن يُسفر عن رؤيته تجاه العالم من خلال التشكلات الفنية. وإذا كان ثمة وعي عند الفنان المسلم بأهمية الثقافة الفنية–على مختلف أصعدتها: السمعية والبصرية– فأين هي تجلياتها، وهل استطاع أن يجعل من هذا الوعي ثقافة قادرة على أن تقرِّب العمل الفني من المتلقي؟

إن الأمة الإسلامية في سيرورتها وصيرورتها كانت دائماً تبحث عن التمكين في شتى المجالات، وفي تأسيس البرامج والمشاريع، التي تؤدي دورها في البناء الحضاري بفاعلية وإيجابية. ولعل موضوع الفن بوصفه مجالاً معرفياً متميزاً قد شكل ثغرة لم تجد من يرابط فيها من القائمين على المشاريع الحضارية، بل تواتر التقليل من أهميتها؛ ووضعت في درجة متدنية من سلم فقه الأولويات. وإذا تولدت لدى القائمين على مشاريع الإصلاح الحضاري عزيمة لمعالجة هذا الخلل فما هي البرامج والمناهج والخطط، التي يمكن أن تنهض بالمشروع الفني في ظل المعرفة الإسلامية؟ وكيف يمكن أن تسهم هذه البرامج في حركة الإصلاح؟

وقد تعرضت المجتمعات البشرية في القرنين الأخيرين إلى غزو شامل في مجال الفنون، استهدف تمييع الذوق الإنساني؛ فسيطر الفن الرخيص المبتذل على الإعلام بجميع وسائله وأدواته؛ البصرية والسمعية، وأصبح ما ينتجه الغرب– وهو المركز المنتج والمصدِّر لهذا اللون من الفن– أنموذجاً للذائقة. وتهافت بعض الأثرياء على اقتناء هذه النماذج من باب المباهاة والمحاكاة والترويج لها من باب الاستثمار التجاري. فكانت النتيجة نشأة الجماهير التي فقدت الذائقة الفنية السليمة. وانعكس ذلك على سائر جهود النقد الفني والأعمال الإبداعية. فكيف يمكن للفنان الحق–ونزعم بأن الفنان المسلم جدير بهذا الوصف– أن يبثّ الوعي الفني في الجمهور المتلقي، وأن يعيد بناء الذائقة السليمة؟

ولعل تنمية الذائقة يحتاج إلى تكامل بين المظهر والجوهر(الفن والمعرفة)، مما يسمح بتحديد معالم التربية الفنية والتنشئة عليها، وبنائها على مضامين ومفاهيم فكرية، توضح علاقة الفنان المسلم بالعالَم، عن طريق التشكيل الفني الجميل والممتع للمفاهيم الإسلامية، لتغدو نمطاً في التعبير والتفكير. فنحن لا نستطيع أن نتصور عملاً فنياً إسلامياً لا ينطلق من تصور فكري يحدد توجهاته، ويرشد وظيفته، ويعزز هويته. فالأصالة الفنية تتطلب تشكيل العمل الفني على أساس متين من انتماء الفنان والمتذوق للفن

لشخصيته المتميزة في جانبيها العقلي والنفسي. وهذا يؤكد أهمية التربية الفنية. فما الذي نعنيه بالتربية الفنية، وما هي أهدافها وموضوعاتها، وما علاقتها بالذائقة، وما موقعها في بنية الشخصية الإسلامية؟

ومن اللافت للنظر تزايد الاهتمام بالفن الإسلامي في الوقت الحاضر، والإقبال على دراسته وتسويقه، لا سيما في مجال العمارة الإسلامية، وشكّلت قصور الأندلسيين والعثمانيين والمغول ومساجدهم موضوعات للبحث العلمي والتاريخي والفني. وأصبح الحديث عن الاقتصاد المعرفي للفن الإسلامي منتشراً في غرف التجارة الفنية، فكيف نستطيع توظيف الفن الإسلامي في مجالات الاستثمار المختلفة: العمرانية والسياحية والتعليمية، إلخ. وكيف يمكن الإفادة منه في سوق العمل المتعلق مباشرة بالتصميم والإنتاج الفني المتنوع الأشكال والوظائف؟

وإذ تبدو هذه التساؤلات وأمثالها، قضايا معرفية كبرى تستدعي الإجابة عنها بحثاً علمياً جاداً، وعملاً نقديا رصيناً، فإنها في الوقت نفسه تعيد الاعتبار لموضوع (الفن في الفكر الإسلامي) وتجعله محوراً مهماً في التنمية الثقافية المعاصرة. وتستدعي كذلك تعاون المؤسسات ذات العلاقة بالفكر والثقافة في إتاحة الفرص المناسبة لأهل الاهتمام والاختصاص للقيام بهذه الدراسات، ولإشاعة الوعي عند العامة بموقع الفن في التعبير عن الذات الحضارية للأمة، وتطوير القدرة على تذوق الجمال والإبداع في صوره وتشكلاته، فضلاً عن إنتاجه، وإذكاء الاستجابة الوجدانية والحس الجمالي للناشئة من أبناء المجتمع والأمة.

من هنا كان تعاون المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكلية الفنون الإسلامية والعمارة في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، ووزارة الثقافة الأردنية، في تنظيم هذا المؤتمر العلمي الدولي ودعوة العلماء والباحثين للمشاركة فيه ببحوث علمية جادة، تغطي الجوانب النظرية والتطبيقية لموقع الفن في الفكر الإسلامي، ومنطلقاته المعرفية، وتجلياته في المجالات المتعددة للعمل الفني.

## ثانياً: أهداف المؤتمر

١. إعمال المنظور الإسلامي في قضايا الفن وموضوعاته وممارساته، وتصوير واقع الفن في المعرفة الإسلامية؛ بقصد التوصل إلى المفهوم الإسلامي للفن وحدوده المعرفية، وخصائصه، وتأصيله، والتقويم المعرفي له.

٢. تأكيد أهمية الفن في الإسلام بوصفه تجلياً متميزاً من تجليات المعرفة الإسلامية.
٣. بيان أوجه العلاقة النظرية والتطبيقية بين الفن، وجوانب المعرفة الإسلامية الأخرى كالعلم والأدب والصناعة.
٤. الإسهام في إحياء الفن الإسلامي ونشره على مدى معرفي أوسع وأعمق في المؤسسات العلمية والأكاديمية والثقافية، مع دراسة التجارب المعاصرة لإحياء الفن الإسلامي والإفادة منها في هذا المجال.
٥. بيان أهمية التربية الفنية في إنتاج الذائقة وتطوير الإحساس بالجمال والإبداع.
٦. الكشف عن الدور الحضاري للفن في بناء الشخصية المرهفة للفرد، والشخصية الجمعية للأمة، والبعد الإنساني العام.
٧. تشجيع الممارسات التي تسهم في تقديم الأمة الإسلامية لصور حضارية في النشاط الإنساني.

## ثالثاً: محاور المؤتمر

**المحور الأول: مفهوم الفن الإسلامي وحدوده المعرفية، والمصطلحات والمفاهيم ذات العلاقة:**

أ. المفهوم، وكيفية ضبطه منهجياً؟ وإلى أي مدى يمكن إطلاقه باطمئنان ويقين علمي بوصفه اسم جنس معرفي عام لعدد من الفنون الجديرة معرفياً بالجمع بين خصوصية الانتماء الإسلامي، وعمومية الانتماء الإنساني.

ب. علاقة الفن بالعلم والفكر والصناعة والأدب، إلخ.

ج. التأصيل المعرفي للفن الإسلامي على صعيد المصطلح الفني الإسلامي.

د. التأصيل المعرفي للفن الإسلامي على صعيد النقد الفني الإسلامي.

**المحور الثاني: الجمال والفن في المعرفة الإسلامية:**

ويتناول البحث فيه الرؤى والتصورات والمفاهيم والعلاقات والتطبيقات في المجالات الرئيسة الآتية:

أ. بنية المعرفة الجمالية الإسلامية: المبادئ والمقومات التي يقوم عليها الجمال في المنظور الإسلامي.

ب. بنية النظرية الفنية الإسلامية: المبادئ والأسس التي قام عليها الفن الإسلامي.

ج. العلاقة البنيوية بين العلوم عامة وعلم الجمال الإسلامي خاصة، والفن الإسلامي.

د. القيم الجمالية والرمزية للفن الإسلامي: مثل الانسجام والاتساق والتوازن والتناغم، إلخ.

هـ. علم اجتماع الفن الإسلامي: وهو قائم على العلاقة العضوية بين الجمال والاستعمال لكثير من الأعمال والآثار والعمائر والمنسوجات؛ إذ يتوفر فيهما عنصرا الفن والوظيفة.

و. التأصيل الإسلامي للفن في المعرفة الإسلامية.

**المحور الثالث: البحث العلمي في الفن الإسلامي:**

أ. إشكالياته، ونتائجه، وتجلياته، وثمراته في الرؤية والمنهج والنظرية.

ب. التصنيف المعرفي له في حدود المنظور الإسلامي، ومقارنته مع المنظورات المعرفية الأخرى لموضوعه؛ سواء كانت هذه المنظورات خاصة لدى بعض فلاسفة الجمال ونقاد الفن، أو عامة لدى المؤسسات والثقافات العالمية.

**المحور الرابع: التوطين الأكاديمي والثقافي للفن الإسلامي:**

أ. واقع الفن والتربية الفنية في المؤسسات التعليمية والثقافية والتربوية: التعليم الجامعي والمدرسي والمؤسسات المتخصصة بالفن.

ب. تصميم برامج ومناهج قادرة على بناء تخصص علمي مميز في المناهج الدراسية، والمساقات التعليمية.

ج. تصميم برامج ومناهج للإنتاج الفني في الإعلام المسموع والمرئي... .

د. دراسة التجارب العربية والإسلامية والعالمية القائمة في مجال التربية الفنية، وتقديم التصورات الأساسية لمعايير الجودة العلمية والاعتماد الأكاديمي لهذا التخصص .

هـ. التربية الفنية ودورها في صناعة الوعي.

**المحور الخامس: دراسة تحليلية نقدية للأدبيات التي عالجت مفهوم الفن والإسلام أو الفن في المعرفة الإسلامية:**

أ. المصادر الأدبية واللغوية والمعجمية، في دراسة الفن الإسلامي.

ب. المصادر الفكرية والفلسفية القديمة والحديثة، لدراسة الفن الإسلامي.

ج. الدراسات الاستشراقية عن الفن الإسلامي.

د. دراسات التاريخ الثقافي والحضاري، من حيث الإنجازات الفنية للمجتمعات الإسلامية.

هـ. الجمال في الدراسات الأكاديمية والمهنية.

**المحور السادس: الاقتصاد المعرفي للفن الإسلامي:**

أ. توظيفه الفن في مجالات الاستثمار المختلفة؛ العمرانية والثقافية والسياحية والتعليمية والصناعية وغيرها.

ب. المتطلبات الاستثمارية الأخرى للفن الإسلامي في سوق العمل المتعلق مباشرة بالتصميم والإنتاج الفني المتنوع الأشكال والوظائف.

## رابعاً: مواصفات الأوراق المطلوبة

١. يتصف البحث بما هو متعارف عليه من التحديد الدقيق للموضوع والأصالة العلمية والمنهجية الواضحة والتوثيق الكامل للمراجع والمصادر في مواقعها في صلب البحث، وليس على شكل قائمة ببليوغرافية، على أن لا يكون قد سبق نشره أو تقديمه للنشر، أو عرضه في أي مؤتمر آخر.

٢. أن يقع البحث ضمن واحد من المحاور المعلنة في ورقة العمل هذه، أو متعلقاً بأحدها بصورة مباشرة.

٣. أن يبدأ البحث بمقدمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين موضوع البحث وأهميته وأهدافه ومنهجيته، وطبيعة البحوث السابقة فيه. وينتهي بخاتمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين خلاصة مركزة للنتائج التي توصل إليها البحث، وما تتطلبه هذه النتائج من توجهات أو تطبيقات عملية، والقضايا التي أثارها البحث وتحتاج إلى مزيد من الجهد البحثي. وتقسم مادة البحث إلى عدد من العناوين الفرعية.

٤. أن يكون حجم البحث ما بين ستة آلاف كلمة في الحد الأدنى وعشرة آلاف كلمة في الحد الأقصى. (٢٥–٣٥ صفحة).

٥. يرسل ملخص البحث مع السيرة الذاتية في موعد أقصاه ٢٠١١/١١/١

٦. ترسل البحوث عن طريق البريد الإلكتروني في موعد أقصاه ٢٠١٢/٢/١٥

٧. الموعد المحدد لانعقاد المؤتمر الأربعاء والخميس ٢٥- ٢٦ أبريل/نيسان٢٠١٢

٨. ترسل جميع المواد إلى اللجنة التحضيرية مرقونة على صورة ملف Word على عنوان مراسلات المؤتمر إلى العنوان الإلكتروني للمعهد islamiyah@iiit.org ويرفق بالبحث نسخة من سيرة الحياة وصورة شخصية ملونة.

**مؤتمر علمي دولي**

**الفن في الفكر الإسلامي**

**ينظمه كل من**

**كلية العمارة والفنون الإسلامية/جامعة العلوم الإسلامية العالمية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي**

**ووزارة الثقافة الأردنية**

عمّان، الأردن: ٤-٥ جمادى الآخر ١٤٣٣هـ الموافق ٢٥-٢٦ نيسان ٢٠١٢م

**اسم الباحث:** ........................................................................................................................

**المؤهل العلمي الأعلى**..........................................................................................................

سنة الحصول عليه. ......................والتخصص الدقيق.....................................................................

**طريق الاتصال:** الهاتف ...................................................................................................

والفاكس........................... والبريد الإلكتروني.........................................................................

مكان العمل والإقامة.........................................................طبيعة العمل .......................................

**عنوان البحث** ................................................................................................................

..................................................................................................................................

**عنوان المحور** ...............................................................................................................

..................................................................................................................................

**عناصر البحث في خمسمائة إلى ألف كلمة:**

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

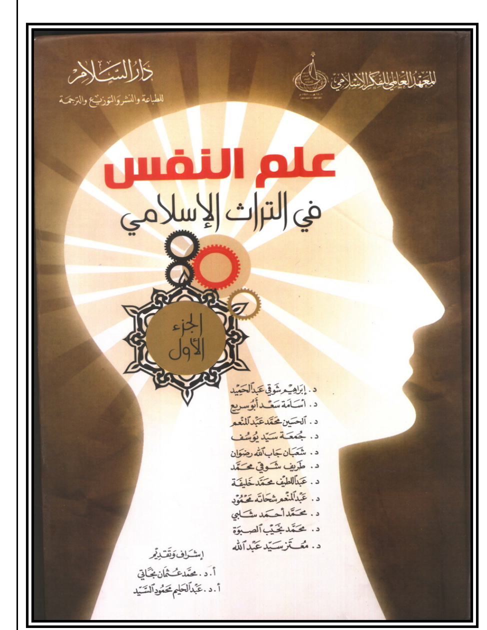
..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

..................................................................................................................................

*** ترفق أوراق إضافية حسب الحاجة**

## صدر حديثاً




# علم النفس
# في التراث الإسلامي

إشراف وتقديم: محمد عثمان نجاتي

وعبد الحليم محمود السيد

الطبعة الأولى

٢٠٠٨م

ثلاثة أجزاء

عدد صفحات الأجزاء الثلاثة: ١٤٤٨

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أغفل مؤرخو علم النفس الغربيون الإشارة إلى إسهام علماء النفس المسلمين في تطور علم النفس وتقدمه، وما وصلوا إليه من آراء ونظريات لم يسبقهم إليها أحد من العلماء قبلهم. ويرجع ذلك الإغفال إلى جهلهم بتراث المسلمين العلمي، وبما يحتوي عليه من آراء ومفاهيم ونظريات نفسية، ولعل مسؤولية ذلك إنما ترجع إلى عدم اهتمام علماء النفس المحدثين بدراسة تراثنا العلمي والتعريف به.

وتأتي هذه الموسوعة —ذات الأجزاء الثلاثة— لتبرز الدور المهم الذي قام به علماء النفس المسلمون في تطور علم النفس وتوضح القيمة العلمية لما قدموه من آراء حول بعض موضوعات علم النفس، لتمكن الباحثين المعاصرين من الإحاطة بموضوعات التراث العربي الإسلامي كخطوة لتأصيل هوية عربية إسلامية لعلم النفس المعاصر. وتتناول الموسوعة بالشرح والتفصيل عرض وتكشيف ٣٠٠ كتاب ومخطوط من أمهات الكتب في التراث العربي الإسلامي والمتضمنة مفاهيم ومصطلحات ونظريات وآراء نفسية.

والموسوعة تسهم في ملء ثغرة كبيرة افتقدها التأريخ الموضوعي لعلم النفس وتبرز الدور العلمي للعلماء والمفكرين العرب والمسلمين في مجال الدراسات والنظريات النفسية.

## يصدر قريباً كتاب بعنوان

# منهجية التكامل المعرفي

**تأليف: فتحي حسن ملكاوي**

"إنَّ التمايز والتعدُّد في الشرائع والفلسفات والثقافات، هو سنَّة من سنن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل. وإنَّ نقطة البدء في هذا المقام هي الرؤية للكون، ولمكانة الإنسان في هذا الوجود، للبدء، والمسيرة، والمصير، وللمعاني، والمقاصد، وللعلاقات بالآخرين. ولأنَّ المنهاج هو الطريق؛ طريق النظر، والبحث، والإجابة على التساؤلات الكبرى، كانت أبحاث المنهجية هي الصناعة الثقيلة للمفاتيح التي تيسر للعقل الولوج الآمن إلى ميادين الفكر والتفكر في هذه القضايا المحورية والحيوية..

ومن هنا يأتي الإسهام المتميز لهذا الكتاب، في استقامة الفكر، واستقامة السلوك والممارسات."

**أ.د. محمد عمارة: مفكر إسلامي.**

*******

"لقد أسعدني كثيراً أن أعيش بضع ساعات متواصلة مع عملكم الرائع بعنوان: "منهجية التكامل المعرفي". وأحسبه —دون أي مجاملة– أساسياً وضرورياً لكل من يريد اقتحام هذا المجال الفكري الدقيق –بكل صعوباته ومحاذيره– من المفكرين والدارسين والباحثين على حد سواء. فقد طوّفت بنا —يا سيدى— في جُلّ متنه، وفى جميع حواشيه، وسيكون بالنسبة لي مرجعاً ومعيناً في كل أحاديثي وكتاباتي القادمة عن "منهجية المنهجية"!"

**أ.د. أحمد فؤاد باشا: أستاذ الفيزياء وفلسفة العلوم بجامعة القاهرة.**

*******

"يأخذ هذا الكتاب من العلم طابعه الجمعي التعاوني، فيضم في رحابه خلاصة جهود بذلها آخرون في مضمار قضية المنهجية الإسلامية بالغة الأهمية والراهنية، يواصل مسيرتها ويضيف إليها. وحين يتعرض لمفاهيم في التكامل المعرفي؛ يخوض في حوار إبستمولوجي راقٍ حقاً. ثم جاءت سلامة اللغة وسلاستها بوابة للوضوح وسهولة التمثل لأفكار مرتبة، تتدفق بثراء ورشاقة، صوب هدف معرفي/مستقبلي، يرنو إليه كل باحث عن عودة الأمة الإسلامية إلى موقعها الملائم في مسيرة الحضارة الإنسانية."

**أ.د. يمنى الخولي، أستاذة ورئيسة قسم الفلسفة في جامعة القاهرة**

**يصدر قريباً كتاب بعنوان**

# البحث العلمي في التربية الإسلامية في الأردن

## دراسة تحليلية ببليوغرافية

**إعداد: ماجد الجلاد**

دراسةٌ تحليلية ببليوغرافية للبحوث العلمية في التربية الإسلامية في الأردن التي أُنجزت منذ عام ١٩٧٦م إلى عام ٢٠٠٩م. اشتملت على الأطروحات الجامعية، وبحوث الدوريات العلمية، والكتب. وتضمنت ملخصات لهذه البحوث، وتصنيفها وَفق موضوعاتها، ومناهج البحث فيها، وأهم نتائجها. وترسم هذه الدراسة في مجملها خارطة بحثية لواقع التربية الإسلامية.

ويُعدُّ الكتاب بما تضمَّن من بيانات ببليوغرافية، وملخَّصات، وتحليلات، أداةً مهمَّة من أدوات البحث العلمي، ومرجعاً مفيداً للمتخصصين، والباحثين، وطلبة الدراسات العليا، ييسِّر الوصولَ إلى ما يبحثون عنه، ويفتح لهم آفاقاً في التفكير، والبحث، والممارسة التعليمية.

## قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

## قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (......) نسخة اعتباراً من العدد (......) ولمدة (......) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة ..........................................................

إرسال فاتورة ........................................................................

الاسم ..............................................................................

العنوان ............................................................................

.......................................................................................

التوقيع ......................... التاريخ ......................................

### الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

### التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut
Acc. No: 58280546100206201

### سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.